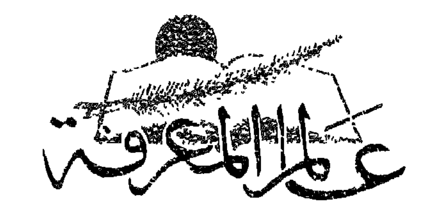


١٩٤

جوته والعالم العربي

تأليف: كاتارينا مومزن

ترجمة: د. عدنان عباس علي

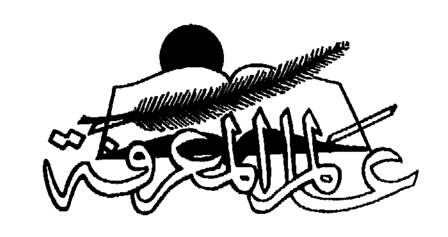
مراجعة: د. عبدالغفار مكاوي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

اهداءات ٢٠٠٢

المجلس الوطني للثقافة و الأدب

الكويت



١٩٤

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

جوته والعالم العربي



تأليف: كاتارينا مومزن

ترجمة: د. عدنان عباس علي

مراجعة: د. عبدالغفار مكاوي

رمضان ١٤١٥ هـ - فبراير / شباط ١٩٩٥ م

أسس السلسلة
أحمد مشاري العدواني
١٩٢٣ ـ ١٩٩٠

المشرف العام:
د. سليمان العسكري
امين عام المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب

هيئة التحرير:
د. فؤاد زكريا /المستشار
د. خليفة الوقيان
د. سليمان البدر
د. سليمان الشطي
د. سهام الفريح
عبدالرزاق البصير
د. عبدالرزاق العدواني
د. فهد الثاقب
د. محمد الرميحي

سكرتيرة التحرير:
سحر الهنيدي

المراسلات
توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
فاكس: ٤٨٧٣٦٩٤، ص.ب: ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الكويت 13100

العنوان الأصلي للكتاب :

Goethe und Die Arabische Welt

Katharina Mommsen

1988

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبّر عن رأي كاتبها
ولا تعبّر بالضـــــرورة عن رأي المجــلس

المحتويات

المحتويات

رقم الصفحة

المحتويات

رقم الصفحة

مقدمة المؤلفة للطبعة العربية

يسعدني أن يظهر هذا الكتاب مترجما إلى العربية، فترجمته تتيح للقراء العرب الوقوف على مقدار ما للعالم العربي من فضل على واحد من أعظم شعراء أوروبا ومفكريها إيمانا بالأخوة الإنسانية. إن جوته الذي أعجب بالعرب وأحبهم، هو خير من يُضرب به المثل للدلالة على مدى تفتح الطاقات الإيجابية المبدعة إذا صادفتها الظروف الملائمة وتخطى المرء حدود التفكير المحلي الضيق وراح يحتك بفكر غريب ومختلف عنه.

لقد كان لدراسة جوته للثقافة العربية نصيب كبير في إدخاله، وقد بلغ الشيخوخة، مصطلح «الأدب العالمي» في تاريخ الفكر، هذا المصطلح الذي ينطوي على مبادىء الاحترام المتبادل والتسامح بين الأمم والشعوب. ولا مراء في أن الشاعر كان على قدر كاف من الحصافة والواقعية بحيث يدرك أن المراد من فكرة «الأدب العالمي» ليس أن «تتماثل» كل الأمم في التفكير، لأن مثل هذا التماثل غير مطلوب ولا مرغوب فيه أصلا، وإنما المراد به هو الدعوة إلى الاختلاف والتنوع الذي ينعكس في آداب الشعوب ويحق لها أن تسعد به. وقد كانت رغبة جوته والأمل الذي يمني به نفسه هو أن يؤدي التوسع المستمر في تيسير طرق الاتصال إلى زيادة التقارب بين الشعوب والتعرف عن كثب على بعضها البعض من خلال إنتاجها الأدبي أيضا. فتعميق التعارف بين الأمم والشعوب يفضي، بلا شك، إلى تفاهم أفضل، بل إنه سيفضي إلى التسامح، على أدنى تقدير، حتى وإن عجزت عن عقد أواصر الحب بينهما. وهكذا نجد أن فكرة جوته عن الأدب العالمي كانت في الواقع تعبيرا عن رغبته في شد أزر الأخوة والسلام بين بني البشر. وبهذا المعنى أخذ جوته على عاتقه، وبوصفه شاعرا ألمانيا، تقريب الثقافة العربية إلى أبناء جلدته.

ولا ريب في أن الأمم قاطبة بحاجة إلى وسطاء من هذا القبيل ذوي حكمة وبصيرة. أعني أنها بحاجة إلى شعراء ومفكرين ملهمين، مثل حاجتها إلى مترجمين ذوي كفاءة وخبرة، لكي تتعلم تقدير الشعوب الأخرى حق قدرها، حتى وإن اختلفت عنها هذه الشعوب من حيث العادات والتقاليد والمبادىء والتراث الديني. ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتمنى لترجمة الدكتور عدنان عباس كل النجاح والتوفيق في القيام بهذه الوساطة وتحقيق هذه الأهداف. كما أعرب عن أملي في أن تكون هذه الترجمة فرصة لأن يكسب جوته، صديق العرب، أصدقاء عربا جددا، وأن تساعد على تعزيز فكرته عن «الأدب العالمي»، هذه الفكرة التي طالما تاق إلى تحقيقها. وبهذا المعنى أيضا أبارك الترجمة العربية، متمنية لها ولأفكار جوته كل التوفيق والنجاح والازدهار.

كاتارينا مومزن

جامعة ستانفورد

الولايات المتحدة الأمريكية

مقدمة المترجم

كتاب «جوته والعالم العربي» فتح كبير في أدب جوته (١٧٤٩ ــ ١٨٣٢)، تناولت فيه مؤلفته الإلهامات الكثيرة التي استوحاها هذا الأديب العبقري من الإسلام والأدب العربي.

وتكمن أهمية الكتاب في أنه جاء في وقت اعتقد فيه بعض الدارسين أنهم قد شرحوا مضامين مؤلفات جوته النثرية والشعرية وأسهبوا في تبيان مصادرها بما فيه الكفاية بحيث لم يبق شيء في أدبه يمكن للدارس أن يقوله. ولقد أثبتت المؤلفة خطأ هذا الاعتقاد؛ فمن خلال دراستها العميقة المتأنية استطاعت أن تفتح للمهتمين بأدب شاعر ألمانيا الأكبر بابا كانت قد تراكمت عليه أنقاض عقود طويلة من الزمن، فظل موصدا في وجه المتذوقين لنتاج هذا الشاعر الذي يعد، إلى جانب هوميروس ودانتي وشكسبير، رابع عظماء الأدب الغربي.

وهكذا يعود الفضل الأول لهذه السيدة الفاضلة، التي تعتبر بحق عميدة الأدب الألماني في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية قاطبة، في تقديم مادة جديدة كشفت فيها عن عمق الإجلال العظيم الذي كان جوته يكنه للإسلام ونبيه الكريم وللعرب وآدابهم.

لقد قدمت المؤلفة، كما سيلاحظ القارىء لهذا الكتاب، عرضا اتسم بسعة الاطلاع ودقة البحث ورهافة الإحساس والنظرة الثاقبة التي لا تعرف غير العدل والإنصاف، والحقيقة والموضوعية، منارا تهتدي به. وعلى الرغم من التزامها الصارم بالمعايير العلمية في كل ما تقصّت واستنتجت، فقد انطوت نبرتها على حرارة ما تكنه هي نفسها من إعجاب وتقدير للعرب والإسلام.

قسمت المؤلفة كتابها إلى ثلاثة فصول، تناولت في فصله الأول علاقة جوته بالأدب العربي الجاهلي، وتحدثت في فصله الثاني عن موقف جوته من الإسلام، ثم درست في الثالث ما استوحاه جوته من الأدب العربي والإسلامي.

وكانت المؤلفـة قد أنفقت عشرات السنين في دراسة وتـوثيق نتاج جوتـه الشعري والنثري، وتتبع مصـادره العربية والإسـلامية دونما ملل أو كلل، فجـاء مؤلفها عـاما شاملا لا تخلو صفحة من صفحاتـه التي أربت على الستمائة من إضافة قيمة أو نظرة كاشفة ذات مغزى جديد.

وكان الأمل يراودنا في أن نقدم للقارىء العـربي هذا الكتاب بأكمله، إلا أن عدم اتفاقـه مع الحجم المعتاد لكتب سلسلـة «عالم المعـرفة» فـرض علينا أن نكتفي بترجمة الفصل الأول منـه ترجمة كـاملـة وأن نقتصر على ما يهم القـارىء العـربي من الفصل الثاني، وأن نهمل الفصل الثالث كلية. ولكـي يقف القارىء على الأجزاء التي صرفنا النظر عن ترجمتها في الفصل الثاني، فقد أشرنا إليها بثلاث نقاط بين قوسين (. . .). وكلنا أمل في أن نـوفق إلى نشر فصله الثالث عن بعض الشعـراء في العصر الإسلامي (كالمتنبي والمجنون والطغرائي وغيرهم) في القريب العاجل إن شاء الله.

وأود أن أغتنم هذه الفرصة لأعرب عن شكري وتقديري لصديقي الأستاذ الأديب الـدكتور عبـدالغفار مكـاوي على تـرحيبه بمـراجعة الترجمة، وعلى العطف والجهـد الكبيرين اللـذين حباهـا إيـاهما. كما أتـوجه بشكـري وتقـديري إلى الأستـاذ الجليل الدكتور فؤاد زكـريا على الرعاية الكريمـة التي خص بها الكتاب ومترجمه، فجزاه الله عني خير الجزاء. وأشكر أيضـا صديقي الكـريم عبدالحكيم الشعيب على مـا أسبغ عليّ من مساعدات قيمة.

وأود أن أتوجه، أخيرا وليس آخرا، بشكري إلى زوجتي على صبرها وتشجيعها لي، فقـد كنت أرجع إليها وألـوذ بها في كل ما استعصى عليّ فهمـه، فكانت نعم المرشـد ونعم الرفيق.

د. عدنان عباس علي

فرانكفورت

يناير ١٩٩٤

مقدمة

كان جوته يكن لقدماء العرب وآدابهم وآثارهم الدينية والثقافية حبا متميزا يقوم على أواصر قربى باطنية. ففي كل مراحل حياته وإنتاجه يجد المرء آيات الشكر والامتنان لبلاد العرب. والغريب في الأمر أن الدراسات لم تعر هذا الموضوع أهمية تذكر. ففي كتاب فرتس شترش (Fritz Strich) المهم «جوته والأدب العالمي» لا يعثر المرء على أي ذكر لموقف جوته من الأدب العربي[1]. وانطلاقا من «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» كان الاعتقاد السائد هو أن اهتمام الشاعر بالشرق ينصب بشكل أساسي على حافظ[*] وبلاد فارس. ومن هنا لم تحظ أجزاء الديوان المتصلة بالتراث العربي والإسلامي إلا باهتمام ضئيل.

وقد توصلت، في دراسات استغرقت سنوات طويلة خصصتها لتوثيق «الديوان الشرقي»، إلى نتيجة مفادها أن توضيح علاقة جوته بالعالم العربي هو واحدة من أهم المهام. ولقد سبق لي أن تناولت بالبحث، في إطار كتابي «جوته وألف ليلة وليلة» الذي أعيد طبعه عام ١٩٨١ ضمن سلسلة كتاب الجيب التي تصدرها دار نشر زور كامب Suhrkamp، أحد المؤلفات التي تعتبر جزءا من الأدب العربي. وثمة دراسات أخرى، نشرتها قبل ذلك بأعوام ونفدت طبعتها من فترة طويلة، وتناولت

(*) محمد شمس الدين الملقب بحافظ الشيرازي (١٣٢٦ ـ ١٣٨٩م) هو خوجة شمس الدين محمد بن بهاء الدين المعروف بحافظ الشيرازي. ولد في شيراز (إيران) نحو سنة ٧٢٦هـ (١٣٢٦م) وتوفي على الأرجح سنة ٧٩٢هـ (١٣٩٠م). لا يعرف إلا القليل عن نشأته، وكل ما يذكر عنه أنه لما توفي أبوه عمل خبازا، وأنه تعلم العلوم المألوفة في عصره كالفقه واللغة والأدب، ثم حفظ القرآن المجيد وبرع في قراءته فلقب بحافظ الشيرازي، أي حافظ القرآن الكريم. وكان حافظ قد اعتزل الحياة العامة هربا من الفوضى التي مرت بها بلاده. نظم في الخمر أجمل قصائده، كما نظم في الغزل قصائد غلبت عليها الرقة والعذوبة. له ديوان شعر مليء بالقصائد التي تعرضت لمعظم ما شاع في عصره من فنون. ويدور معظم شعره على المعاني الغزلية والخمرية التي يرى فيها أكثر دارسيه اتجاها صوفيا ونظرا باطنيا ولا يرون أن تفسر على ظاهرها، خصوصا خمرياته وغزله الذي ينطوي على وصفه الخدود بالورد، والجبين بالقمر، والعينين بالنرجس، والقامة الرشيقة بشجر السرو، وكلها عند معظم الدارسين لشعره رموز عن العزة الإلهية. (المترجم)

فيها أيضا حوار جوته الخصب مع الشعر البدوي (الجاهلي) قبل الإسلام، وموقف الشاعر من النبي محمد (ﷺ) والإسلام. ولقد غمرتني السعادة وأنا أرى البعض منها قد ترجم إلى العربية والتركية والأردية. فهذه الظاهرة تدعو للغبطة لتوافقها، على وجه الخصوص، مع رأي جوته في «الأدب العالمي»، إذ كان يرى أن تبادل الآراء والأفكار بين الشعوب هي وسيلة للتعارف والتقدير المنصف من بعضها للبعض الآخر.

لقد أخذ هذا الكتاب على عاتقه مهمة ملء الفراغ وتقديم عرض شامل لعلاقة جوته بالعالم العربي. فالدراسة تسعى للإجابة عن الأسئلة التالية: ماذا قال جوته بشأن العرب، وما رأيه فيهم؟ أين هي آثار الأدب العربي في مؤلفاته؟ كيف يمكن تفسير ميل جوته للإسلام وللنبي محمد (ﷺ)؟ ولا ريب في أن اهتمام الغرب المتزايد بالعالم الإسلامي الراهن قد جعل من الموضوع أمرا يستحق عرضا أكثر شمولا وإحاطة مما أمكنني تقديمه في المحاضرات الكثيرة التي ألقيتها في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط خلال زياراتي لهذه البلدان. وهكذا تظهر هنا دراساتي المختلفة السابقة وقد أعيدت صياغتها بصورة جذرية وتم التوسع فيها، كما أضيف إليها الكثير من البحوث الجديدة المستفيضة. والواقع أن هذه الإضافات، التي لم يسبق نشرها، هي التي هيأت الفرصة لمناقشة الموضوعات والمسائل الجوهرية.

ومن ثم يهدف هذا الكتاب ـ وإن كان قد تعين علينا الإحجام، هنا وهناك، عن تناول بعض الجزئيات بتفصيل كامل وشامل ـ إلى عرض المعالم الجوهرية للموضوع موثقة بالقدر الكافي من الاقتباسات والاستشهادات، كما أنه يسعى لإزالة الغموض عن الجوانب المختلفة التي جعلت العروبة تسحر جوته وتفتنه.

ومن بين الشعراء الذين تركوا بصماتهم على أعمال جوته يجد المرء، بالنسبة للعصر الجاهلي السابق على الإسلام، أسماء كل من امرىء القيس وعمرو (بن كلثوم) وعنترة والحارث (بن حلّزة) وحاتم الطائي وقيس بن الملّوح(*) المسمى بالمجنون ولبيد (بن

(*) ليس بخاف على القارىء العربي أن قيس بن الملوح قدعاش في العصر الإسلامي (المترجم) وهذا الخطأ يدل على أن المؤلفة متخصصة في الأدب الألماني لا في الأدب العربي كما تؤكد هي نفسها ذلك في مقدمة الكتاب وفي مواضع مختلفة منه. . (المراجع).

ربيعة) وتأبط شرا وطرفة (بن العبد) وزهير (بن أبي سلمى)، كما يجد من العصور الإسلامية أسماء أبي إسماعيل الطغرائي والمتنبي وابن عرب شاه. ولربما افتقد بعض القراء، من بين أولئك الذين تركوا بصماتهم: عمر الخيام، الذي أضحى أشهر شعراء الشرق(*). ويرجع سبب إهماله هنا إلى أن جوته لم يدوّن اسمه في أوراقه إلا بعد أن أتم القسم الشعري من «الديوان الشرقي». وإذا كان المطلعون على الأدب العربي سيبحثون عبثا عن أسماء بعض الأدباء والشعراء والمؤلفين، فإن السبب في هذا يرجع إلى أن الدراسات العربية في الغرب كانت إبان الفترة التي عاشها الشاعر لا تزال في بداياتها الأولى. ولقد كرس جوته نفسه جهودا مضنية في تأسيس هذه الدراسات، كما أسهم بدور كبير في توجيه أنظار أبناء جلدته صوب الاهتمام بالحضارة العربية.

وإذا أردنا أن نوضح، بإيجاز، سبب افتتانه بالعرب والدافع الذي كان يغريه بالانشغال بهم، فإن العبارات التالية ـ التي يعود جزء كبير منها لجوته نفسه ـ توضح ذلك. ففي المقام الأول كان العرب، بالنسبة له، أمة «تبني مجدها على تراث موروث وتتمسك بعادات تعارفت عليها منذ القدم». وإلى جانب تمسكهم الواعي بالتقاليد الموروثة فإن من الأمور التي استحوذت على إعجابه وأثارت اهتمامه بهم الفخر بالنفس والاعتداد بالنسب والاعتزاز بطرائق حياة الآباء. كما استأثرت بهواه أصالة قريحتهم الشعرية وتذوقهم للغة وقدرتهم على التصور والتخيل. وكان قد لمس باهتمام يبلغ حد الإعجاب والإكبار ما انطوى عليه الشعر العربي من ارتباط بالطبيعة وحماس وحمية وظرف، إلى جانب الحب العارم والبر والإحسان وكرم الضيافة، بالإضافة إلى سمات متناقضة كالتمسك الكامل بالدين من ناحية والروح المستنفرة الوثابة التي لا تأبه بالمسالمة حتى تأخذ الثأر من ناحية أخرى، أو المبالغة وذرابة اللسان والفخر والحماسة من ناحية، والحلم والحنكة وسداد الرأي والقدرة على صياغة الحكمة بالعبارة الموجزة والتسليم بالقدر من ناحية أخرى.

كذلك فتن جوته بسمات تميزوا بها كالنزوع إلى الحرية والفروسية والبسالة، أي

(*) وذلك بالنسبة للعالم الغربي (المترجم).

بتعبير موجز، بنزوعهم إلى الإغارة والغزو في العصر الجاهلي على وجه الخصوص. ولربما أثار افتتان الشاعر بهذه السمات الاستغراب لدى بعض القراء، لاسيما أنه كان يتميز بروح متسامحة لطيفة المعشر، لا بل كان متهما، ولفترة طويلة من الزمن، بعدم الاكتراث بمصير الأمة والوطن بسبب عزوفه عن تدبيج القصائد التي تمجد الحرب والأناشيد الوطنية التي تشيد بمعارك التحرير. وإنه لأمر يدعو للدهشة أن نلاحظ أن جوته هذا نفسه هو الذي كان يحس بالإلهام الشعري وهو يسمع عنترة ينادي:

ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها

قيل الفوارس ويك عنتر أقدم

ومن حق المرء أن يتساءل عن السبب الذي دفع جوته لأن يترجم قصيدة عربية تشع منها روح الأخذ بالثأر للدم المسفوح، وأن يشرحها شرحا ينم عن أعظم قدر من التعاطف معها، نعم من حق المرء أن يسأل عن السبب الذي حدا به لأن يتجاوب مع الشاعر البدوي الذي شاء القدر أن يحمله عبئا عظيما فراح يقول:

صليت مني هذيل بخرق

لا يملّ الشر حتى يملّوا(*)

وحقيقة الأمر تكمن، على مايبدو، في أن هذا الشعر كان قد حرّك في صدر جوته وترا مشابها، وترا له علاقة بما كان قد ذكره في سيرة حياته «شعر وحقيقة» (Dichtung und Wahrheit)، في سياق حديثه عن تحدي الآلام. فمن خلال إحساسه بالروح الأبية عند الشعراء البدويين تجددت، في مرحلة الشيخوخة، نزعة جوته المتحدية للآلام. ولربما بدا الأمر مثيرا للاستغراب، إلا أن المرء لن يذهب بعيدا إذا ما زعم بأنه مثلما دفع جوته، من خلال تعاونه مع شيلر (Schiller) لنظم مقطوعات شعرية هجائية ساخرة ذات دلالات عميقة المعنى (وهي المعروفة باسم

(*) المقصود هنا هو تأبط شرا ولاميته التي ترجمها جوته ترجمة شعرية تنم عن تفاعل كبير معها (المترجم).

Xeniendichtung)، كذلك شجعه بعد عقدين من الزمن، شعراء عرب جبلوا على روح متحدية مستنفرة، على كتابة مجموعته الشعرية «نفحات مدجنة» Zahme) Xenien)(*) ومجموعات شعرية أخرى كثيرة تدل كلها دلالة واضحة على عودة الروح النضالية من جديد إلى شيخوخة جوته. ومن هنا كان للشعر العربي البدوي(**) على وجه الخصوص، دور في «أن تومض آخر شعلة» في نيران شيخوخته من جديد.

والأمر الذي لا ريب فيه هو أن القدر الذي أخصب به الشعراء العرب شاعرية جوته لا يتوقف، فقط، على التوافق في نمط التفكير والسلوك أو الطبع الذي لمسه الشاعر الألماني لدى الشعراء العرب الذين اقتدى بهم، فعلاقته بهم كثيرا ما كانت تشوبها الازدواجية، وتتأرجح في الوقت ذاته، بين التجاوب والنفور. وليس هذا بالأمر العجيب، ففي كثير من الحالات كان احتجاجه على مايقرؤه ويطالعه هو الذي يحرك قريحته الشعرية. ويسري هذا على موقفه من النبي (ﷺ) أيضا، إذ كان يضمر في داخله، ولعقود كثيرة من الزمن، نوعا من الإحساس بأنه يدخل فيما يشبه أن يكون علاقة تنافس معه(***). ومهما كان الأمر، فقد ألهم نبي الإسلام (ﷺ) شاعرية جوته إلهاما يفوق ما أدركه الباحثون حتى الآن.

وفي كل الدراسات التي تدخل في دائرة الاستشراق يتعالى دائما وأبدا السؤال بشأن

(*) Xenien كلمة يونانية الأصل مشتقة من الفعل ekxeo أي يدفق أو يعطي بسخاء ومعناها الهدايا أو النفحات الصغيرة التي كان قدماء اليونان يقدمونها لضيوفهم بعد الولائم. أما جوته وشيلر فقد استخدماها مجازا بمعنى «النفحات المدجنة..» (المترجم).

(**) أو الجاهلي (المترجم).

(***) يصدق هذا الإحساس ـ الجريء الطائش! ـ بوجه خاص على المرحلة الأدبية التي مر بها جوته في شبابه المبكر، والمعروفة في تاريخ الأدب الألماني باسم «عصر العصف والدفع» فقد آمن فيها بعبقريته الخلاقة الجامحة، كما قارن نفسه ببروميثيوس سارق النار وصانع البشر، وخطط لمشروعات مسرحية كبيرة عن الإسكندر الأكبر وقيصر وبروميثيوس ـ الذي كتب عنه مسرحيته المشهورة المعبرة عن تلك المرحلة التي سادها الاعتقاد بأن له رسالة شعرية وإنسانية يبلغها للبشر، وبدأ مسرحية عن نبي الإسلام (ﷺ) لم ينجز منها سوى المونولوج المشهور للرسول مع حوار قصير بين عليّ وفاطمة كما سنرى بعد قليل (المراجع).

القدر الـذي يمكن به للمختصين في اللغـة الألمانية وآدابها المشاركـة في مناقشـة هذه المسائل. وكما فعلنا في مناسبـات سابقة فإننا نجيز لأنفسنا هنا أيضـا أن نوثق كلامنا بالاستشهاد بالرأي الأساسي الذي عبر عنه المستشرق لنتس (Lentz) بقوله:

«ليس المرء بحاجـة إلى مساعـدتنا (أي مساعـدة المستشرقين) في الإبانـة عن مصادر الصور والموضـوعات الشرقية الشـائعة عند جوتـه. فالمصادر الشرقيـة التي قرأها الشـاعر كانت إما مؤلفة أصلا بلغات أوروبية، وإما مترجمة إلى هذه اللغات. وبالتالي فإن السؤال عما إذا كـانت هذه المصـادر قد روت مـا هو صحيح أو تـرجمت بصورة صحيحـة، يبقى سؤالا عديم الأهمية، سواء تعلق الأمر بفهمه لها أو بتقييم ما صنعه بها»[٢].

وإذا كان «لنتس» يـؤكد في هذا السياق أن «الدراسـة اللغوية المقارنـة لكل العبارات التي اقتبسهـا جـوتـه من «حافظ الشيرازي» لا يمكـن أن تجرى بصورة وافيـة إلا على يـد المختص باللغة الألمانية وآدابها[٣]، فإن هذا يعني، بالنسبة لموضوع بحثنا، أنه يتعين على كل من يريـد الكشف عن المؤثرات العربية التي أسهمت في تكـوين شاعرية جـوته، أن يكون على معرفة جيدة ودقيقة بجوتـه، ولا يتعين عليه بالضرورة أن يكون مستشرقا مختصا باللغة العربية وآدابها، لأن جل مطالعات الشـاعر عن الحضارة والأدب العربي كان مؤلفا أصلا بلغات أوروبية أو كان منقولا إلى هذه اللغات، أي أن المؤثرات الحقيقية تكمن ـ في كل الأحوال ـ في الطبيعة اللغوية للنصوص التي قرأها.

هذه الفكـرة هي التي شجعت مختصـة مثلي في أدب جوته على أن تجازف وتـأخذ على عاتقها تتبع البصمات العربية على فكـره وأشعاره، والكشف عن المصادر العربية التي استقى منها صوره وموضوعاته العربية.

ولا شك في أن السؤال عما إذا كان الشاعر، من وجهة النظر الموضوعية، قد أصاب أو أخطأ في رؤيته، يطرح موضوعـا آخر لا يمكن ولا يتعين على غير المستشرق التطرق إليه. فكل المسائل ذات الشأن في هذا الموضـوع تبقى حقلا من حقول علم الاستشراق المختص بالدراسات العربية، لأن هذا العلم هو الـذي يقرر قيمة الصورة التي رسمها جوته لنفسه عن العرب ومدى صدقها. وهذا ما لاحظه لنتس أيضا حين قال:

«إن البحث ـ من وجهة نظر علم الاستشراق ـ يكمن فقط في الكشف عن ماهية الملامح التي أبرزها أو استقاها جوته من المادة التي كانت بين يديه. وفي هذا السياق يواجهنا احتمالان متعارضان: فإما أن تكون الصورة التي رسمها جوته لنفسه عن الشرق، كليا أو جزئيا، صورة صائبة، وإما أنها كانت خاطئة(٤).

وأود أن أبدأ حديثي عن شكري وعرفاني لما أسدي إليّ من مساعدة عملية وما حظيت به من عون معنوي أثناء إعداد هذه الدراسة بالتعبير قبل كل شيء عن امتناني لأولئك الأصدقاء العرب الذين أتيحت لي فرصة تعرُّفهم خلال المحاضرات التي دعاني معهد جوته لتقديمها في العديد من جامعات البلاد العربية والإسلامية. والواقع أن بعض الدارسين والعلماء العرب الذين اتصفوا بحرية التفكير والرأي قد كانوا، بفضل اهتمامهم الكبير بالموضوع هم الحافز الرئيسي لتأليف هذا الكتاب. ولقد أسهمت هذه التجربة الذاتية التي عشتها ونعمت فيها بكرم ضيافتهم وغمرتني سجاياهم العربية الأصيلة، بدور كبير في تركيزي المستمر على مشروع هذا الكتاب لفترات زمنية طويلة امتدت من سنوات تدريبي في جامعة برلين الحرة، ثم في كندا، إلى فترة قيامي بالتدريس في العديد من جامعات الولايات المتحدة الأمريكية. ولقد حاولت طيلة هذا الوقت، بكل ما أوتيت من قوة، الانتفاع بالمصادر الأدبية العربية. كما رحت أطلب، بين الحين والحين، النصح من لدن الأستاذة الدكتورة آنامـاري شمل (Annemarie Schimmel)، من جامعة هارفارد، فأحصل عليه بلطف لا يوصف ونبل وكرم لا نظير لهما، فلها مني أجزل الشكر وأحر آيات العرفان. وإنه لمن نافلة القول هنا تأكيد أنه لا يجوز، بأي حال من الأحوال، تحميلها مسؤولية مايمكن أن ينطوي عليه الكتاب من قصور أو أخطاء. كذلك أشكر السيد ريشارد دورن Richard Dorn، من مدينة فيسبادن وآجنس بيترسون Agnes Peterson من مؤسسة هوفر Hoover في ستانفورد لتقديمهما نصوصا ما كان لي أن أحصل عليها دون مساعدتهما. كما أود أن أعبر عن امتناني للعاملين في مكتبة Green Library في ستانفورد، وللمعيدين في قسم اللغة الألمانية السادة كارل هل Carl Hill

ودون بنروز Don Penrose وبيرند فيديج Bernd Widdig لمساعدتهم المشكورة في جمع المصادر. ولكنني أتوجه قبل كل شيء بالشكر الجزيل إلى جامعتي أيضا. فقد قدم السادة عمداء البحث العلمي والدراسات الإنسانية في جامعة ستانفورد العون المادي الذي استوجبه تعيين العديد من المساعدات اللواتي أسهمن في تخفيف العبء الذي رافق المرحلة الأولى من عملية كتابة المسودات على الآلة الطابعة، وأخص بالذكر السيدات سوزان جوستا فسن Susan Gustafson وميشيل ماتسون Mi-chelle Mattson وجين رايس Jane Rice، كما لا أنسى العون المعنوي والعلمي الذي حظيت به من لدن الأستاذ الدكتور أورين روبنسون Orrin W. Robinson الثالث ومن قبل مجلس إدارة القسم الألماني ومساعدته الإدارية السيدة جرترود باشيكو Gertrud Pacheco لما بذلت من عون دؤوب.

وأود أن أشكر، بصفة خاصة، الأصدقاء في دار النشر في فرانكفورت، وأخص بالذكر هنا ريناته لاوكس Renate Laux لحماستها وبذلها قصارى جهدها لتيسير عملية إصدار الكتاب، وكذلك لما أسدته لي، في كل المراحل، من نصائح قيمة أثناء مراجعتها للمخطوطة، وما أنفقته من جهد في تصحيح الأخطاء المطبعية دونما كلل أو ملل. كما بذلت الدكتورة كلاوديا شمولدرز Claudia Schmoelders جهودا مشكورة لنشر الكتاب. ولا ريب في أن الأمر كله كان يتوقف على استعداد الناشر للمجازفة بنشر «جوته والعالم العربي»، ولذلك أتوجه بشكري للسيد الدكتور سيجفريد أنسلد Siegfried Unseld جزاء ما بذله من جهد وعناية لإخراج الكتاب على خير الوجوه، ولثقته بأنه سيحظى باهتمام القراء.

وفي الختام أجيز لنفسي أن أهدي(*) الكتاب باقتباس من مؤلف «الديوان الشرقي» وأردد قائلة:

(*) بهذه الأبيات أهدى جوته مؤلفه «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» إلى المستشرق الشهير (سلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy، وتقتبس المؤلفة الأستاذة كاتارينا مومزن هذه الأبيات لتهدي بها كتابها هذا إلى قرينها السيد مومه مومزن Momme Mommsen (M M)، الأستاذ المعروف بسعة علمه وإحاطته بأدب جوته وأعماله (المترجم).

M. M

يا أيها الكتاب! سر إلى سيدي الأعزّ

فسلّم عليه بهذه الورقة،

التي هي أول الكتاب وآخره. (*)

يعني، أوله في المشرق وآخره في المغرب... (**)

كاتارينا مومزن

بالو آلتو

٢٨ أغسطس ١٩٨٨

(*) المقصود أنها أول الكتاب بالنسبة للعرب الذين يكتبون من اليمين إلى اليسار، وآخر الكتاب بالنسبة لأبناء الغرب الذين يكتبون من اليسار إلى اليمين (المترجم).

(**) اعتمدنا في ترجمة ما اقتبسته المؤلفة من قصائد وعبارات من «الديوان الشرقي» على الترجمة العربية لهذا الديوان التي قام بها الأستاذ الجليل الدكتور عبدالرحمن بدوي. إلا أننا خرجنا عن تلك الترجمة في العديد من الحالات التي اجتهدنا فيها غير ما اجتهده أستاذنا الفاضل. فله منا جزيل الشكر على ما أسداه من عمل سهّل علينا نقل هذا الكتاب إلى العربية، كما نعتذر عن الحالات التي لم نأخذ فيها بترجمته (المترجم).

مدخل: اهتمام جوته بالثقافة العربية

تمهيد:

أهمل البحث العلمي دراسة علاقة جوته بالعالم العربي لفترة زمنية طويلة ـ على الرغم من عمقها وخصوبتها ـ ولم يمنحها تلك الأهمية التي أولاها لعلاقات الشاعر الأكثر بروزا للعيان بثقافات الشرق الأخرى. ففي الوقت الذي تتوافر فيه مؤلفات قيمة توضح لنا علاقات جوته بالثقافات الفارسية والهندية والصينية، فإننا نفتقد بحوثا مشابهة توضح لنا علاقته بالثقافة العربية. وكتاب هانس بيرتس (Hans Py-ritz)[1] عن سيرة حياة جوته لا يذكر سوى بحث واحد تناول هذا الموضوع في صفحات أربع عام ١٩٠٣[2]، علما بأنه يتعين علينا أن نقول، بكل أسف، إن هذا النص القصير قد اشتمل على العديد من المزاعم غير الصحيحة، وأنه في مجمله مضلل[3]. وعلى حين تتحدث هذه المزاعم، ببرود ودونما تمحيص أو تدقيق، عن «تمكن جوته من ناصية اللغة العربية» وعن فهمه «للغة العربية القديمة التي كانت متداولة في عهد النبي محمد (ﷺ)، نلاحظ أن مؤلف أحد البحوث القصيرة المنشورة عام ١٩٦٢[4] ضمن أحد المراجع، يهوي إلى الطرف الآخر وينفي عن جوته أي اهتمام يذكر بالعرب، لا بل ينكر وجود أية اهتمامات له بجوانب حياتهم الفكرية التي كان جوته، كما هو واضح بالدليل البيّن، يتناولها بعناية وشغف عميقين. وهكذا كتب على جوته أن يحتمل أغرب المزاعم وأقسى الاتهامات. ويبلغ تضليل القارىء الذروة حينما يُفْتَرى عليه ويقال إن «جوته يكاد لا يعير المشرق العربي، بوجه عام، أي اهتمام»[5].

وستبين دراستنا خطأ هذه المزاعم وتثبت أن الشاعر قد اهتم بالعربية اهتماما كبيرا جدا.

ويتعين، في المقام الأول، الإشارة إلى علاقة جوته بحكايات ألف ليلة وليلة، فهذه الحكايات جديرة باهتمام متميز لأنها من ناحية، واحدة من أمهات الكتب في الأدب الشعبي العالمي، ومن ناحية أخرى، لأن تأثيرها في جوته تأثير بالغ القوة. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإننا نجد أن البحث المنشور عام ١٩٦٢، في المرجع الذي سبقت الإشارة إليه، ينفي حتى في هذا السياق أي اهتمام لجوته بهذا الكتاب، فهو يقول مثلا: «ومما يدعو للاستغراب أن جوته لم يأخذ نفسه أبدا بقراءة ترجمة أنطوان جالان لألف ليلة وليلة، مع أنها كانت ولم تزل إلى يومنا هذا، تحظى بالتقدير والإعجاب بحيث أعيد نشرها مرات عديدة كما نقلت إلى اللغة الألمانية بعد فترة وجيزة من نشرها»[٦] ولو كان القائل لهذه المزاعم قد ألقى نظرة واحدة على سجلات الإعارة من مكتبة فايمار - على الرغم من النقص الذي يشوبها فيما يتعلق بذكر جوته لترجمة جالان لألف ليلة وليلة - لما ألقى الكلام هكذا جزافا[٧]. وحقيقة الأمر أن جوته كان طيلة حياته شديد الشغف بأحاديث شهر زاد[٨]، إذ تعرف من خلال والدته وجدّته في أيام طفولته المبكرة على بعض هذه الحكايات ولم تمح من ذاكرته أبدا. وحتى في سني حياته اللاحقة لم يخمد ميله نحو هذا السفر الأدبي الذي هو ملك العالم العربي، لا من حيث اللغة فحسب، بل من حيث المحتوى أيضا، إذ إن الكثير من أجزائه، على أقل تقدير، مستقى من مصادر عربية.

ولقد استدعى جوته، في الكثير من أشعاره، شهر زاد وعبّر على لسانها عن بواعث معينة، وألبسها أدوارا وأفعالا مختلفة. وفضلا عن هذا ساعدت هذه الحكايات الشعبية العربية جوته، في شيخوخته، على التغلب على ما كان يرافق ليالي الشتاء الطويلة والمرض من كآبة. ولقد كانت الدهشة من مداومة قراءة جوته للمجلدات العديدة لكتاب ألف ليلة وليلة وعمق هذه القراءة تعلو محيّا المحيطين به، كما أن بإمكان المرء العثور في رسائله ومذكراته اليومية وأحاديثه المنقولة على الكثير من الإشارات لهذا السفر. ولا ريب في أن هذه الإشارات الكثيرة، في مجملها، تكشف عن أمور في غاية الأهمية.

إن المرء ليحصل، على وجه الخصوص، على صورة جديدة كل الجدّة عن فن القصّ والرواية عند جوته متى ما لاحظ العلاقة المتينة التي كانت قائمة بينه وبين ألف ليلة وليلة، والتي كثيرا ما أغفلها البعض. لقد كان جوته يقارن نفسه، بوصفه شاعرا وروائيا، بشهر زاد، وكان يقوم بهذا بوعي تام وبصورة مستمرة. وتكشف هذه المقارنة عن جوانب شاعريته التي كانت تبدو لدارسيه والمعجبين به غاية في التعقيد. كما يفسر لنا هذا الأمر ولعه بنوع معين من أنواع التركيب المرن أو الرخو(*)، وشغفه باستخدامه في بعض مؤلفاته. ولقد حار الدارسون لأدبه في تفسير البناء الذي كانت تقوم عليه رواية «سنوات تجوال فلهلم مايستر»، إذ كان هذا البناء ينطوي على حرية في التركيب على وجه الخصوص، ولهذا راح البعض يتطلع إلى احتمال العثور على بناء موحد خفي وترابط شكلي عن طريق الدراسة المناسبة والبحث الدؤوب. غير أن كل هذه التطلعات لا طائل منها، نظرا لاعتراف جوته نفسه بأنه كان ينهج نهج شهر زاد. ومعنى هذا أن مايبدو لنا من إهمال في البناء الشكلي في رواية «سنوات التجوال» لم يكن بأي حال من الأحوال بسبب مايرافق الشيخوخة من كسل وتقاعس، وإنما هي ـ حسب اعتراف جوته ـ طريقة السرد بعينها لأقاصيص مختلفة بصورة «متداخلة»[٩]، وتقديمها على شكل «باقة من الزهور»[١٠] «المتشابكة»[١١] التي اختارها بوعي تام كأسلوب في السرد. من هنا، وكما أكد هو نفسه ذلك، فإن ألف ليلة وليلة هي التي أرشدته إلى أسلوب السرد هذا، وليس أدل على ذلك من قوله بأن طريقته في كتابه «سنوات التجوال» كانت تقوم «على طريقة السلطانة شهر زاد»[١٢].

ويفسر لنا هذا المنظور أمورا أخرى أيضا. فقد كان جوته شديد الشغف بألا يقدم للقراء الأعمال الضخمة، وعلى وجه الخصوص السردية منها والدرامية أيضا، دفعة واحدة، بل على شكل متسلسل متتابع، إذ كان يرى أن جوهر السرد وروعته يكمنان فيما يسببانه من «حب استطلاع» قد «يستثار إلى حد جامح»، ومن ثم ينبغي على القاص أن يسعى إلى «تعليق السرد للاستثارة»، كما يتعين عليه الاستئثار «بانتباه»

(*) أي التداخل في سرد الأقاصيص (المترجم).

السامع عن طريق شده «بكل الأساليب الفنية»[١٣] الممكنة. ولقد انتهج جوته هذا الأسلوب في مؤلفه «أحاديث مهاجرين ألمان»، فنشره على شكل مسلسل مستلهما بذلك بصورة متعمدة «أسلوب ألف ليلة وليلة» حيث «يتشابك الحدث مع الحدث الآخر وينسى الاهتمام بالحدث الاهتمام بالحدث الآخر».

وقد قدم جوته، من حيث البناء الشكلي، مؤلفاته عن سيرته الذاتية، وعلى وجه الخصوص كتابه «شعر وحقيقة»، بالأسلوب الذي انتهجه القاص العربي. ها هنا أيضا يعثر المرء على كل تلك «الحيل» و«الأساليب الفنية» التي نوهنا بها. فأجزاء «شعر وحقيقة» لم تنشر، شأنها في ذلك شأن «الرحلة الإيطالية»، دفعة واحدة، وإنما قدمت للقراء على شكل مسلسلات تفصل بينها فترات زمنية متباعدة. وقد كان الشاعر شديد الولع بتسمية هذه المؤلفات «الألف ليلة وليلة العجيبة من حياتي»[١٤] وظهرت أيضا بشكل متتابع لا على دفعة واحدة «سنوات تجوال فلهلم مايْسْتَر»، بل إن القسم الثاني من مأساة «فاوست» كان قد نشر هو الآخر على شكل متتابع. ومن ثم فلسنا بحاجة إلى تخمين الأسباب التي كانت تدفع جوته لأن يكتب، بين الفينة والفينة، في نهاية كل فصل ينشر عبارة «يتبع»، إذ كان الشاعر ـ كما توضح ذلك الأدلة والشواهد الكثيرة ـ يحاكي شهر زاد دائما في مثل هذه الأحوال.

ولم يقتصر تأثر جوته بألف ليلة وليلة على البناء الشكلي فحسب، إذ استلهم بالقدر نفسه، وفي العديد من الحالات، مادة وموضوعات ملموسة من هذا السفر العربي. وتشهد على هذا الاستلهام أعمال أدبية دبجها في مراحل حياته كافة، ابتداء من عمله الدرامي المبكر «نزوة العاشق» وانتهاء بآخر أعماله، وهو القسم الثاني من «فاوست». ففي هذا كله كان جوته، في بعض المناحي، يستعير جزئيات ومفردات مميزة، وموضوعات وشخوصا معينة معبرة، وفي مناح أخرى، كان يستمد موضوعات أساسية (موتيفات) أو شخصيات تعينه على إضفاء جو سحري على بعض أجزاء نتاجه الأدبي. ولابد من الاعتراف بأنه كان قد استعار، في حالات غاية في الأهمية، مجموعات متكاملة من الموضوعات الأساسية، ومجريات من المشاهد من ألف ليلة وليلة، مثلما استعار منها صيغة

السرد في حد ذاتها. ولكن لايسعنا في هذا العرض السريع إلا الاكتفاء ببعض المختارات التي تمثل هذه الاستعارات والاستلهامات.

ففي مسرحيته المبكرة «نزوة العاشق»(*) التي كتبها وهو ابن السبع عشرة سنة، كان جوته قد استعار لبطلته من إحدى قصص ألف ليلة وليلة الاسم العربي: أمينة. لكنه لم يأخذ الاسم فحسب، بل استعار كذلك المعالم الكلية لهذه الشخصية التي تلاحقها الغيرة. ويتطابق المغزى الذي يسود هذه المسرحية مع المغزى الذي انطوت عليه القصة الواردة في ألف ليلة وليلة، ففي كلتا الحالتين يُدْفَعُ رجل جامح الغيرة للندم على شكه وسلوكه الأناني الفظ.

ويعثر المرء أيضا في حكاياته الفنية على وفرة من السمات المستقاة من ألف ليلة وليلة. وينطبق هذا على حكاية «باريس الجديد» (Der Neue Paris) و«ميلوسينة الجديدة» (der Neue Melusine) مثلما ينطبق على الحكاية الخرافية(**) التي وردت في قصته «أحاديث مهاجرين ألمان». أما في «سنوات تجوال فلهلم مايستر» فإن الشاعر يلمح بصورة جلية إلى قصتي علاء الدين والمصباح السحري وحلاق بغداد، كما استعان في الجزء الأخير من روايته «الأنساب المختارة»(***) بقصة «أبوالحسن وشمس النهار» من ألف ليلة وليلة، بينما نجد أنه استفاد في «الأقصوصة»(****) (Novelle) من حكاية الأمير أحمد والجنية باريبانو(*****).

(*) ظهرت هذه المسرحية مع مسرحية أخرى مبكرة من إبداع جوته في شبابه، وهي الشركاء، سنة ١٩٦٦ في ترجمة عربية للدكتور مصطفى ماهر ومراجعة مراجع هذا الكتاب (المراجع).

(**) ظهرت هذه الحكاية أيضا مع الأقصوصة في ترجمة عربية قام بها كاتب هذه السطور وصدرت عن سلسلة اقرأ (دار المعارف بالقاهر) في عام ١٩٦٦ (المراجع).

(***) وظهرت الترجمة العربية لهذه الرواية في أواخر الأربعينيات (عن دار النهضة المصرية بالقاهرة) ضمن «الروائع المائة...» بقلم أستاذنا الدكتور عبدالرحمن بدوي (المراجع).

(****) انظر الهامش السابق (المراجع).

(*****) درست المؤلفة تأثير هذه الحكاية في «أقصوصة» جوته وأوجه التناظر والاختلاف بينهما دراسة دقيقة، وبينت بوضوح أن أهم ما استوحاه من الحكاية هو قدرة التقوى والبراءة والطيبة والحنان على ترويض القوى المتوحشة في الأسدين اللذين رافقا الأمير أحمد بن سلطان الهند إلى المدينة فأفسدا بذلك تدبير أعدائه وخطة الساحرة التي قصدت تدميره، وكذلك الأسد الذي أسلم قياده (المراجع).

ومن أكثر الأمور إثارة للدهشة تلك الآثار التي تركتها ألف ليلة وليلة في القسم الثاني من «فاوست»(١٥)، إذ توجد هنا مشاهد كبيرة تحاكي حكايات شهر زاد. ولقد أتاحت له قراءته لكتاب ألف ليلة وليلة، الذي كانت طبعة جديدة منه قد صدرت في «برسلاو» آنذاك وكان الناشر قد أرسل إليه نسخة منه(١٦)، فرصة إيجاد الحلول لمشكلات فنية كانت غاية في التعقيد والأشكال. وبهذا المعنى ألهمت طبعة برسلاو «فاوست» إلهاما شبيها بالإلهام الذي تركته ترجمة المستشرق النمساوي «هامر» (Hammer) لديوان حافظ على «الديوان الشرقي». فمن أجل تبيان الطريق الذي يوصل «فاوست» إلى «هيلينا»، استخدم الشاعر الأسلوب الذي سردت به أقاصيص ألف ليلة وليلة الرائعة الطريق الطويل الموصل إلى كسب ود أميرة من الجن تعيش في عالم ناء. وفي «ليلة الفالبورج الكلاسيكية» (Klassische Walpurgisnacht) يمر الطريق عبر بلاد الجن، وتتخلله مشاهد لقاء بالجن عديدة وغير ذلك من المواقف المشابهة. كما أن لقاء فاوست بهيلينا ومشاهد احتفائه بها وزواجه منها وكذلك موضوع القصر في العالم السفلي، كل هذا غدت صياغته الشعرية طوع بنان جوته حينما لجأ إلى استخدام بعض السمات والمعالم من الحكايات الشرقية. وفي الفصل الأول من القسم الثاني من فاوست يوجد كذلك الكثير الكثير من المؤثرات التي تعود أصولها إلى ألف ليلة وليلة. فهناك مثلا موضوع استخراج الكنز المدفون في باطن الثرى، وموضوع المناظر السرية العديدة التي رافقت تنكر الأشباح، وقصة التسويلر - تيرزيتس (Zoilo - Thersitos - Episode)، وما جاء بها من صراع بشأن استحضار الأشباح وأوهام الحريق الكبير، وكذلك موضوع الهيمنة على البحار وما شابه ذلك. وفي نهاية الفصل الخاص بالمناظر السحرية التي رافقت تنكر الأشباح، أثنى جوته على ألف ليلة وليلة وأشاد بشهر زاد، وذلك على لسان القيصر وهو يثني على مفيستوفليس (Mephistopheles)، هذا السيد المسؤول عن إمتاع القيصر وتسليته، إذ قال في مشهد «حديقة السرور»، البيت رقم ٦٠٣١ وما بعده:

أي حظ طيب هذا الذي قادك إلى هنا،
مباشرة من ألف ليلة وليلة؟
لو استطعت أن تتشبه بشهر زاد في خصوبة عطاياها،
لوعدتك وعدا صادقا بأسمى الهدايا.
تأهب على الدوام (لتسليتي)
فما أكثر ما تبتليني أيام دنياكم
بأعظم الكروب والمنغصات.

في هذا الموضع يعبر جوته، بشكل واضح بيّن، عن شكره وامتنانه لما أوحاه إليه سفر الحكايات العربية. وهو عندما دبج هذا الإطراء والمديح لشهر زاد، كان قد استوحى منها آنذاك وأكثر من أي وقت مضى، أهم الاستلهامات في حياته الأدبية، إذ كان قد أنهى لتوّه كل فصول القسم الثاني من «فاوست» التي كان لألف ليلة وليلة تأثير كبير فيها. وعندما يأخذ المرء هذا بعين الاعتبار، يتيسر عليه تفهم الباعث الذي دفع جوته لأن يصرح علانية، هنا والآن بالذات، باعترافه بأستاذية شهر زاد، ذاكرا إياها بالاسم. وليس من قبيل المصادفة أن البيت الثالث: «إنك شبيه شهر زاد في خصوبة «عطاياها» قد كان في المسودة الأصلية التي دبجها يراع جوته على هذا النحو: «فأنت ترى في شهر زاد معلما!».

ولدينا دليل جميل آخر على ما كان الشاعر يكنّه، وقد بلغ السادسة والسبعين من عمره، من عرفان وامتنان لهذا السفر القصصي العربي الذي أيقظ خياله. فما أن انتهى من تأليف مشاهد مهمة من الفصل الثالث لمأساة فاوست نهاية موفقة وظافرة، بفضل ما استلهمه من ألف ليلة وليلة، حتى راح يكتب، على ورقة كان قد استخدمها مسودة يدون عليها نصوص فاوست الشعرية، قطعة شعرية كان المقصود بها، على ما يبدو، أن تأخذ الطابع «الشرقي ـ الغربي» الذي تطبعت به، من حيث لا يدري، أشعار فاوست أيضا:

من يعرف نفسه وغيره

سيعرف هنا أيضا

أن الشرق والغرب

لن يفترقا أبدا .

وبودي أن أتأرجح بفكر متفتح

بين هذين العالمين ؛

فالتحرك بين الشرق والغرب

هو الأفضل ! [١٧]

اهتمام جوته بالدراسات العربية للمستشرقين وبأدب الرحلات وتعلم اللغة

عندما نمعن النظر في حياة جوته في فترة صباه وشبابه ، نكتشف لديه ـ إلى جانب شغفه بحكايات ألف ليلة وليلة ـ اهتماما كبيرا بالأقطار العربية ، وهو اهتمام لا ينبع فحسب من ولعه المبكر بالدراسات الإنجيلية ، بل وفي استقلال تام عن فقه اللغة المقدسة (Philologia Sacra) . فالسيرة الذاتية «شعر وحقيقة» تخبرنا بأن جوته كان يشعر في سن الثانية عشرة بدافع داخلي يحفزه على تعلم اللغة العبرية ، وأنه حصل بناء على ذلك على دروس خصوصية من أحد مديري المدارس الثانوية المختصين بهذه اللغة[١٨] . ولقد عبر جوته عن ذلك بقوله : «فالجهود المبذولة من أجل تعلم اللغة وتعرف محتوى الكتب المقدسة انتهت أخيرا بأن ولّدت في مخيلتي صورا حية عن ذلك البلد الجميل المقدس وعن الأحداث والوقائع ذات الصلة به وكذلك عما يجاوره من بلدان وشعوب ظلت ، وعبر آلاف السنين ، تكن له الإكبار والتعظيم»[١٩] . وفي هذه المرحلة ، التي كان فيها جوته يدرس العبرية «شغل نفسه بتعلم شيء من العربية» أيضا ، كما صرح بذلك هو ذاته في السنة الأخيرة من حياته لأحد زائريه من ذوي المعرفة بالعربية[٢٠]

وكما يخبرنا الكتاب السادس من «شعر وحقيقة»، كان جوته، في شبابه، يفضل الذهاب إلى جامعة جوتنجن (Goettingen) لدراسة اللغات هناك إلى جانب أمور أخرى، بسبب وجود الأستاذ يوهان دافيد ميشائيليس (Johann David Michaelis)، المختص بالعهد القديم وباللغة العربية، ضمن أعضاء هيئة التدريس في هذه الجامعة، فضلا عن أن هذا العالم كان يجذبه ويستهوي لبّه(٢١). غير أن الأب كان قد قرر أن يدرس الابن القانون في جامعة لايبزج (Leipzig). وعلى الرغم من هذا القرار ومن كل الاهتمامات الأخرى، لم تغب الأقطار العربية عن ذاكرة جوته وهو في لايبزج، ويرجع هذا، إلى جانب أسباب أخرى، إلى البعثة الاستكشافية المثيرة التي ضمت خمسة باحثين كان الملك الدنماركي قد كلفهم عام ١٧٦١ بالسفر إلى اليمن بهدف استكشافه. وكان قد طلب عن طريق الصحافة، من علماء العالم كافة تزويد البعثة بالأسئلة التي تدور في خلدهم. ولقد قام يوهان دافيد ميشائيليس، هذا العالم الذي كان يحظى باحترام جوته وتبجيله، في سنة ١٧٦٢ بنشر الأسئلة التي عنّت له بعد أن ضم إليها أسئلة نفر من العلماء الفرنسيين. وبشأن هذه «الأسئلة الموجهة إلى العلماء المسافرين إلى بلاد العرب تلبية لأمر جلالة ملك الدنمارك»، توجد فقرة في الكتاب السادس من «شعر وحقيقة» لها علاقة بسنوات الدراسة التي قضاها جوته في لايبزج(٢٢). ففي هذه الفقرة يؤكد جوته أنه:

> **«مع التقدم في إتقان اللغات تعمقت أيضا، وبصورة طبيعية، المحاولات الرامية إلى دراسة المناطق والقوميات والموارد الطبيعية والمظاهر الشرقية وغدت أكثر دقة. كما أدى هذا التطور إلى معرفة أفضل بالتاريخ القديم. كذلك غدت مؤلفات الرحالة من العوامل ذات الأهمية الكبيرة في تفسير الكتب المقدسة.**
>
> **ولا ريب في أن بوسع الرحالة الجدد أن يعثروا، لاسيما إذا ما زودوا بالكثير من الأسئلة المناسبة، على الأجوبة الشافية عن الأسئلة المختصة بالأنبياء والحواريين».**

من هذه السطور يتضح لنا أن جوته قد اهتم، في أيام دراسته في جامعة لايبزج،

اهتماما شديدا بالبعثة الاستكشافية المذكـورة لبلاد العرب . والواقع أن الأسئلة المئة البالغة الأهمية لم تصل إلى البعثة دفعة واحدة، وإنما وصلتهـا على مراحل، إذ كانت قد تسلمت دفعة منها في القسطنطينية، ودفعة ثانية في مصر، وأخرى في اليمن، ودفعة أخيرة تسلمها كارستـن نيبور (Carsten Niebuhr) بمفرده عـام ١٧٦٤ في بومبـاي، لأن جميع أعضاء البعثة الآخـرين كانـوا قد لقـوا حتفهم في غضون عـام واحد . وهكـذا لم يكمل أي واحد منهـم الرحلة فيما خلا نيبور. إلا أن هذا لم يثن نيبور عن مواصلة الرحلة وإتمامها بمفرده، ولذلـك لم يرجع إلى مـوطنه إلا عـام ١٧٦٧، أي في وقت كان فيـه جوتـه لا يزال مقيما في لايبـزج . وعلى الرغم من أن نيبـور لم يكن سـوى متخصص في المسائل الجغـرافية، فإنـه استطاع، وبجدارة يشهد له بها، أن يجد الحلـول لبقية الأسئلة التي كانت من اختصاص الآخرين . وأن يقدم في مؤلفه الشهير «Beschreibungen von Arabien» (صور وصفية لبلاد العرب)، الذي كان قد نشره في كوبنهـاجن عام ١٧٧٢، الإجابات عن كل ما كان مطروحـا من أسئلـة . وفي عام ١٨١١ كتب جـوته رسالـة إلى بارتـل ج نيبور (Bartel G. Niebuhr) ابن كارستن نيبـور، يقول له فيها : «إنك تحمل اسما تعلمت احترامـه وتبجيله منذ أيام صباي»[٢٣] . ولقد بلغ تقديره لمستكشف بلاد العرب حداً دفعه لأن يطلب من الابن أن يبعث له بصحيفة مكتوبة بخط الأب نفسه[٢٤] . وحصل جوته، بناء على هذا الطلب، على اثنتي عشرة ورقـة كـانت تمثل بـداية بحث غير منشـور يحمل عنـوان «ملاحظات حول السودان» (Bemerkungen Ueber Habbessinien)[٢٥] . ولا تزال هذه الهدية محفوظة ضمن مجموعة المخطوطات المعروضة في بيت جوته في فايمار.

ويبين سجل الإعارات مـن مكتبة فايمار أن جـوته كـان قد استعـار، ولأكثر من مرة، كتـاب نيبور «صـور وصفية لبلاد العـرب» المنشور عـام ١٧٧٢ وكذلك كتـابه «رحلـة وصفية لبـلاد العرب ولما يحيط بها من بلـدان» (Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Laendern) بجـزأيـه الأول والثـاني المنشورين على التوالي في العـامين ١٧٧٤ و١٧٧٨ في كوبنهاجن[٢٦] . بل إن جـوته بناء على نصيحة كان هردر (Herder) قد قدمها له، راح يحاول أثناء رحلته الثانية إلى إيطـاليا عـام ١٧٨٦، الحصول من إحـدى المكتبات العـامة في رومـا على مؤلفـات

كارستن نيبور عـن بلاد العرب[٢٧]. كما عاد وقرأ كتاب نيبور السـابق الذكر «رحلة وصفية» بعـد أن أتم ترجمته لمسرحيـة فولتير (Voltaire) المسماة «محمـد» ـ والتي كـان الشاعر يعد العدة لتجهيزها للعـرض في يناير من عام ١٨٠٠ ـ وذلك لكي يستوحي منه (أي من كتاب الـرحلة الوصفية) ومما يحتويه من صـور الهيئة التي يتعين أن تكون عليها خشبة المسرح والملابس التي يرتديها الممثلون[٢٨]. كذلك عـاود دراسة كتاب نيبور «رحلـة وصفية» أثنـاء كتابته للـديوان الشرقي. إذا أخـذنا كل هـذه الحقائق في الاعتبـار، أخذتنـا كـذلك الدهشـة من الـزعم الـذي يردده مـؤلف البحث القصير المنشور عام ١٩٦٢ ضمن المرجع الذي سبق أن ذكرناه حيث يقول:

> «لم يسع جوته لتعـرُّف المناظر الطبيعية[*] ولا على العادات والتقـاليد وطبيعة وأخلاق البشر الذين عاش محمد (ﷺ) بين ظهرانيهم وأثر فيهم، على الـرغم من أن كتـابي نيبـور (١٧٣٣ ـ ١٨١٥)، وهـذا أمر ينبغي ملاحظته، كانا قد نشرا في وقت مبكر، إذ نشر الأول منهما «صور وصفية من بلاد العـرب» في عام ١٧٧٢ ونشر الثـاني «رحلة وصفية لبـلاد العرب والبلـدان المحيطـة بها» بجـزأيـه تبـاعـا في العـامين ١٧٧٤ و١٧٧٨ في كـوبنهـاجن، وأثـارا عند صـدورهما أعظم قـدر من الاهتمام وكـان من الممكن آنذاك أن يكونا منبعا غزيرا يستقي منه معلوماته»[٢٩].

لقد كان جوته، منذ شبابه وطيلة حياتـه، مولعا ولعا شديدا بأدب الرحلات. وقد أكد فيما كتب من «تعليقـات وأبحاث تعين على فهم الديوان الشرقي للمـؤلف الغربي» وفي سيـاق الفصل المسمى «وسـائل مسـاعـدة أكثـر عـونـا»، على أنـه استمـد أنفع المعلومـات من أوصاف الـرحلات ومن سـائر الوثـائق المشابهة التي اقتطفهـا الرحـالة الغربيـون الذين تجولوا في الشرق، ورووهـا وجاءوا بها مسرورين، وإن كـانوا قد قـاموا بذلك مواجهين الصعوبات والأخطار ونقلوها إلينا لنتعلم منها دروسا رائعة». وكان أ. ي. زيتسين Ulrich Jasper Seetzen (١٧٦٧ ـ ١٨١١) واحدا من أولئك الـرحالة

(*) أي المناظر الموجودة في المنطقة التي عاش فيها النبي محمد (ﷺ) ـ (المترجم).

الذين زاروا بلاد العرب وتعاطف جوته معهم تعاطفا كبيرا. وكان زيتسين قد اقتنى، بتفويض من الحكومة المحلية لمدينة جوتا Gotha، مخطوطات لا تزال إلى يومنا هذا هي الكنز الأساسي لكل ما بحوزة مكتبة مدينة جوتا من مخطوطات شرقية. وكان قد عثر على زيتسين في سبتمبر من عام ١٨١١ في «المخا»(*)، بعد يومين من رحلته، وقد فارقته الحياة. ولم يعثر على الحمولة التي كانت على ظهور سبعة عشر جملا كانت تشكل قافلته. ومرّت فترة طويلة من الزمن قبل أن يصل الخبر المحزن إلى موطنه، إذ لم يتأكد خبر وفاته إلا في عام ١٨١٥ [٣٠]. وكان هذا الحدث قد دفع جوته لأن يطلب من أحد أصدقاء زيتسين تخليد ذكرى الفقيد بمرثية شعرية [٣١]، كما عبر جوته عن حزنه لوفاة زيتسين الذي ضاع للأسف بموته الكثير مما تمت ملاحظته وجرى اقتناؤه والتحصل عليه» [٣٢].

لم يستطع جوته أن يذكر كل أولئك الرحالة الذين زاروا الشرق وأخذ منهم ما أخذ من معلومات مفيدة، إذ كان عددهم كبيرا جدا بحيث لم يسعه تخليد ذكرهم جميعا في «التعليقات والأبحاث»، ولذلك اختار منهم عددا ضئيلا نسبيا كان يكن لهم غاية التبجيل والاحترام. ولكننا نعلم من الرسائل والمؤلفات والمذكرات اليومية وسجلات الاستعارة من المكتبات العامة أن دراساته في هذا المجال كانت أوسع بكثير، والواقع أنه هو نفسه ينوه عن ذلك حيث يقول:

«سنقتصر من بينهم على ذكر مقتضب لبعض الرجال الذين مكنتنا عيونهم منذ سنوات طويلة من النظر في أمور بعيدة وموضوعات شديدة الغرابة» [٣٣]. ومن خلال المذكرات التي تصف الرحلات إلى الشرق اكتسب جوته «الأرضية الخاصة» بديوانه الشرقي، كما يعلن هو نفسه عن ذلك في الفقرة المسماة «اعتذار» والتي يختمها بالأبيات المعبرة ذات المعنى العميق:

(*) ميناء معروف باليمن يتم تجديده في الوقت الحاضر، وقد اشتهر طوال قرون عديدة بتصدير البن اليمني منه إلى بلاد العالم المختلفة حتى أطاح به زلزال مدمر في القرن الثامن عشر، ومن اسمه جاءت كلمة «موكا» وصفا لنوع من القهوة أو لنكهتها في اللغات الغربية الحديثة (المراجع).

من أراد أن يفهم الشاعر

فليرحل إلى ديار الشاعر

وليطب له العيش في الشرق،

(حين يفهم) أن القديم هو الجديد

وبفضل الرحالة الكثيرين الذين عكف جوته على دراستهم، استطاع الأوروبيون قراءة البحوث التي تتناول الأقطار العربية. ومن بين هؤلاء الرحالة الكثيرين نذكر ماهنا بيترو دلا فالا (Pietro della Valle) (١٥٨٦ ـ ١٦٥٢)[٣٤] وتافرنيه (Jean Baptiste Tavernier) (١٦٠٥ ـ ١٦٨٩)[٣٥] وعلى وجه الخصوص، شاردان (Jean Chevalier de Chardin) (١٦٤٣ ـ ١٧١٣)[٣٦] الذي جمع أمثالا عربيةألهمت جوته بعض أشعاره. وفي سياق حديثه عن السنين التي قضاها في مدينة Wetzlar ومن ثم في فرانكفورت، يذكر جوته المؤلّف الذي كتبه «ألفرت دابر» (Olfert Dapper) عن رحلاته، فيشيد به ويصفه بأنه كان واحدا من أحب الكتب إليه، وأنه اغترف منه ما كان يسلي به سامعيه (شعر وحقيقة، الكتاب الثاني عشر). ولا تزال مكتبة جوته تحتوي، إلى يومنا هذا، على ثلاث نسخ مختلفة من كتاب «دابر» الذي يصف بإسهاب الأقطار العربية[٣٧]. وإلى جانب هذه النسخ الثلاث توجد أيضا الأجزاء الثلاثة من الكتاب الذي يصف فيه فولني (F. Volneys) رحلته إلى سوريا ومصر عام ١٧٨٣ و١٧٨٤ و١٧٨٥ وهي مترجمة عن الفرنسية ومشتملة على ملاحظات وإضافات كان باولوس (Paulus) أستاذ اللاهوت واللغات الشرقية بجامعة ينا (Jena)، قد دونها عام ١٨٠٠[٣٨]. وليس ثمة شك في أن باولوس هو الذي أهدى جوته هذا الكتاب، إذ كان هو الذي أشرف على تحريره ونشره، كما كان على صلة حميمة بجوته[٣٩].

ويشتمل سجل الإعارات في مكتبة مدينة «فايمار» على العديد من الدلائل التي تشهد على انشغال جوته بالعالم العربي. ومع أننا نود الآن إرجاء الحديث بصورة تفصيلية عما كان جوته قد استعاره من كتب إلى فصول قادمة، إلا أنه

ينبغي علينا أن نؤكد هنا أن اهتمام جوته بالعرب وكل ما يتصل بهم لم تخمد جذوته حتى بعد أن تقدمت به السن وأخذت منه الشيخوخة. فهاهوذا، وقد بلغ خريف العمر، يبدو في غاية الانفعال والتأثر عندما وقعت عيناه على أول الدراسات المستفيضة، والموثقة بالصور والمخططات، عن مدينة البتراء في الأردن الحالي، إذ كان البحاثة الشهير الدوق ليون دلابورد (Leone de Laborde) قد أهداه بخط يده، في العامين ١٨٣٠ و١٨٣١ الأجزاء التي ظهرت تباعا من مؤلفه «رحلة إلى البتراء العربية» (Voyage de L'Arbie Petrée)(٤٠) وتصف لنا مذكرات جوته اليومية كيف كان الشاعر يعرض «دفاتر البتراء» هذه على الأصدقاء والأمراء وذوي الجاه دونها كلل (يوميات فبراير من عام ١٨٣٠ وديسمبر من عام ١٨٣١ ويناير من عام ١٨٣٢). ولعل العبارات التالية المأخوذة من هذه المذكرات اليومية أن تعكس لنا اهتمام جوته الشديد بهذا الكتاب، فهو يولد لدينا، كما يقول جوته «حالة من التعجب والانبهار لم يسبق لها مثيل»(٤١)، كما يثير فينا «السؤال المحير عن الكيفية التي نشأت بها مثل هذه العمارة»(٤٢)(*).

وقد عكف جوته على وجه الخصوص ـ إلى جانب اهتمامه بأدب الرحلات الشرقية ـ على دراسة تلك المؤلفات التي كانت تزوده بالمعلومات عن فنون الشعر العربي، أو تلك التي كانت تشبع رغبته في تعرُّف الإسلام. ففي وقت مبكر، وعندما كان لايزال طالبا في جامعة لايبزج، تعرف جوته على المتنبي، وذلك على مايبدو، من خلال الترجمة التي قام بها رايسكه (Reiske) لإحدى قصائده(٤٣). وليس ثمة شك في أن يوهان يعقوب رايسكه هو الذي لفت انتباه جوته إلى المتنبي عندما كان (أي جوته) طالبا مواظبا على الدراسة في لايبزج، لاسيما أن رايسكه كان يعمل مديرا لثانوية Nicolais في هذه المدينة، وأنه كان في موضوعات الاستشراق «أكبر عالم في اللغة العربية أنجبته ألمانيا»(٤٤). وكان رايسكه

(*) أي عمارة الآثار الباقية في البتراء ـ (المراجع).

ينادي بضرورة تدريس اللغة العربيـة والاهتمام بها، لا في إطار فقه اللغة المقدسة (Philologia Sacra) فحسب[٤٥]، بل وخارج هذا الإطار أيضا. إلا أن موقفه العصري هـذا، مضـافـا إليه حسـد زمـلائه من ذوي الاختصـاص، حـالا دون حصوله على كرسي الأستاذية في إحدى الجامعات. وعلى الرغم من هذه المعوقات المهنيـة، ظل مثقفو العصر يعترفـون بقدراتـه العلمية الـواسعة، ولعل في إشـادة لسنج (Lessing) وهردر Herder به خير دليل على ذلك. فقد أثنى لسنج، في مقالاته النقدية وفي رسائلـه، ثناء كبيرا على عبقرية رايسكه[٤٦]. أما هـردر فقد أطـرى في الستينيـات من ذلك القـرن، وبكثير من الاعتـزاز، «عـالم الكلمات رايسكه» مسميـا إياه «عـربيًّا»[٤٧]، كما أشاد في الجزء الأول من مـؤلفه «الغـابة النقـديـة الصغيرة» (Kritisches Waeldchen) بترجمة رايسكـه لبعض قصـائد المتنبـي[٤٨]. كذلك امتدحـه نيبور، مؤكدا أن رايسكه «أكثـر قدرة على قراءة المخطوطات العربيـة من العلماء العرب المعاصرين»[٤٩]، كما أكد في مؤلفه عن بلاد العرب أن رايسكـه هو الوحيد القادر على تـذليل أعظم الصعاب التي تلازم قراءة النصوص والمخطوطات العربية القديمة[٥٠].

بيد أن اهتمامات جوته برايسكه كان قد طرأ عليها بعض التغير في الفترة التي كان فيها ـ أي جوته ـ يعد ديوانه الشرقي[٥١].

كان الشاعر قد اكتسب فيما انصرم من الـزمن، معارف وقدرات على التقييم تجيز له الآن أن يرفع صـوته في «التعليقات والأبحاث» الخاصة بالديـوان الشرقي وأن يوجه النقد للمستشرقين المختصين بالأدب العربي. لقد أخذ يشعر بأنه يتوجب عليه، بين الفينة والفينـة، أن ينقذ الشعراء العرب من تعـامل بعض البـاحثين الأوروبيين معهم كما لو كانـوا طلبة مدارس: «لا شيء أثقل من أن نجد رايسكه وميشـائيليس يرفعان مرة مـن شأن هؤلاء الشعـراء إلى عنان السماء، ومـرة أخرى يعامـلانهم كأنهم تـلاميذ بليـدون[٥٢]». ونكتفي هنا بهذه الملاحظة لأننا سنتحـدث فيما بعد بصورة مسهبة عن تشجيع جوته لدراسة اللغة العربية وآدابها.

والواقع أن سنوات الدراسة في لايبزج لم تكن هي العامل الأكثر أهمية في إيقاظ اهتمام جوته بالثقافة العربية، فلسنوات الدراسة اللاحقة في مدينة ستراسبورج (Strassburg) أهمية أكبر، لأن هذه السنوات حققت له اللقاء الخصب مع يوهان جوتفريد هردر. وعن طريق هذا الأديب المتحمس الواسع الاطلاع والدقيق المعرفة بالأدب العالمي شد انتباه جوته بشكل مختلف وأكثر عمقا صوب الاهتمام بمناح أخرى من العالم العربي. لقد كان «هردر» هو الذي وجهه لدراسة القرآن الكريم[٥٣]، كما يعود إليه الفضل في توجيه أنظاره واهتماماته صوب الشعر العربي[٥٤]. كان هردر، الذي يكبر جوته بخمس سنوات، قد أشاد بلغة العرب وأشعارهم في كتابيه «شذرات» (Fragmente) و«الغابة النقدية الصغيرة»، اللذين كانا قد تم نشرهما قبل لقاء ستراسبورج[٥٥]. ويتحدث هردر في كتابه «الغابة النقدية الصغيرة» هنا وهناك عن «الصور الشرقية» مؤكدا أن سبر غورها «يتطلب عينا شرقية»[٥٦]، كما يستشهد على ذلك بـ «ميشائيليس الكبير» الذي دأب على نقل مثل هذه الصور إلى لغة الغرب وطريقته في التفكير، ويطالب بضرورة إعادة النظر إلى هذه الصور، والشعور بها على الدوام، «بحرارة المشاعر الشرقية»[٥٧]. وفي بحثه «حول تأثير الأدب في عادات الشعوب في العصور القديمة والحديثة» (Ueber die Wirkung der Dichtung auf die Sitten der Voelker in alten und neuen Zeitin) وهو البحث الذي كان هردر قد قدمه للمسابقة في عام ١٧٧٨، كتب هردر عن العرب، إلى جانب أمور أخرى، قائلا:

«العرب شعراء منذ القدم، فلغتهم وعاداتهم تكونت بتأثير الشعر وغدت هي نفسها شعرا. لقد سكنوا الخيام وعاشوا في حل وترحال مستمرين وحياة حافلة بالمغامرات، وهذا كله مع اطراد العادات والتقاليد القديمة المعتدلة، أي أنهم بتعبير موجز قد عاشوا حياة ذات طبيعة شعرية كاملة. كما أنهم يمجدون ما لديهم ويعتزون به، فعمائمهم هي التيجان على هاماتهم، وخيامهم هي قصورهم، وسيوفهم هي حصنهم وحاميهم، وأشعارهم هي قانونهم المدني. ولقد كان لهذا منذ القدم تأثير في عاداتهم وتقاليدهم يفوق أقصى ما يمكن للمرء أن يتصوره.

ألا ما أروع أشعـار العرب، إنها حقـا مرآة لطـريقتهم في التفكير وفي الحياة! إنهم تنفسون الحريـة والإباء، وتملأ صـدورهم روح المغامـرة وشرف الطموح، والفـروسية الشجاعة التي طالما استفزها الأخذ بالثأر من الأعداء، وفاء منهم للأصدقاء وحفاظا على العهد للحلفاء.

ولقـد ولّد لـديهم تنقلهم الدائم اللـوعـة على فراق الحبيبـة، فراحت أشعـار سيبهم تعبر عن فـؤاد محزون واستعـداد لتحمل كل الأهـوال في سبيل رؤيـة لمحبـوبة. لقـد كانـوا شعراء قبل محمـد (ﷺ) بكثير. ولكنه عنـدما ظهـر بينهم دعاهم إلى دينـه وتحداهم أن يأتوا بمثل القرآن واستطـاع أن يهديهم للإيمان بهذه لمعجـزة اللغـويـة، إنما غيّر في الـواقع من أخـلاقهم وعـاداتهم كما غير من شاعـريتهم. فالإيمان بـالله الـواحد الأحـد وبأنبيائه ورسلـه، والتسليم بمشيئته الإذعان لأمره، وانتظار يوم الحساب، والـرحمة بالفقراء والإحسان إلى المساكين، أصبحت هي طابعهم الجديد. وعنـدما أخذوا من الإغريق مـا أخذوا، لم يقبلوا أساطيرهم ولا روح الصنعـة الشعرية عندهم، وإنما ظلوا أوفيـاء لأشعارهم مثلما ظلوا مخلصين لـدينهم وعاداتهم، بـل إن الشعر هو الـذي مكنهم من المحـافظة عليهما فبقيا دونما تحول أو تغيير.

ولما اكتسح العرب، وعلى مـدى قرون عديـدة، بعض أجزاء أوروبا وسكنـوها، كان لابـد أن يتركوا آثـارا من فنونهم الشعـرية وعلـومهم وعاداتهم وتقاليـدهم. ولعل تأثير فنونهم الشعـرية لم يكن أقل من تأثير علومهم، التي كنـا قد أخذناهـا بأكملها تقـريبـا من أيـديهم، أمـا العادات فما هي، في الـواقع، سـوى النتيجـة المترتبـة على الأمرين. وهكذا بـدا في الأفق الأوروبي ذوق جديد يستشرف كل ماهـو جميل ويشيد بالمغـامرة، سـواء ما اتصل منهـا بالأفعـال أو الديـن أو الشرف أو الحب، ذوق أخذ يزحف، بـالتدريج، دون أن يُـلاحظَ من قبل أحد، مـن الجنوب إلى الشمال، وراح يختلط بـالمسيحيـة وبـذوق الشعوب الشماليـة التي كـانت تمجـد كل مـاهـو ضخم وعملاق. وضغـط هذا الذوق الجديـد بشكل عجيب على عادات الشعـوب التي ألم

بها. وظهر آرتوس (Artus)(*) وحاشيته، وشارلمان والأرستقراطيون في فرنسا، كما أخذ الناس يتداولون أقاصيص الساحرات والجنيات والفرسان والعمالقة: ويكمن سبب هذا في أن عقلية هذه الشعوب كانت من الفظاظة بحيث لم تستطع أن تحس بعبق الشعر العربي، ولذلك راحت تمزجه بما لديها من أفكار ومعتقدات، وتلبسه رداء من الصلب والحديد. وأدى ما عرف به العرب من حفظ للأنساب إلى تدوين سلاسل نسب وأحداث خاطئة تعج بها تواريخ العصور الوسيطة. وسرعان ما امتزج هذا كله بحكايات الخوارق، وبذلك راحت حكايات الجنوب ومغامرات الشمال تمهد للعقلية التي تولّد عنها الغزو الصليبي للشرق. ولا ريب في أنه كان لهذه العقلية آثار عظيمةفي أوروبا... فالحملات الصليبية على الشرق، هذه الحملات التي ساعدت عليها عادات وتقاليد وأساطير وعوامل دينية عديدة، كانت بدورها بالغة التأثير في العادات والتقاليد والأساطير الأوروبية. وهكذا تسربت من جديد أقاصيص وعجائب وأكاذيب عالم جديد، عالم انصهر فيه الشمال وأفريقيا وإسبانيا وصقلية وفرنسا والأرض المقدسة وبلدان العجائب والغرائب في بوتقة واحدة. وغدت روح الفروسية الأوروبية روحا شرقية دينية، فظهرت أناشيد بطولية وقصص تروي المغامرات والعجائب، وأثر هذا كله تأثيرا مذهلا في أوروبا الجاهلة المؤمنة بالسحر والخرافات، وانتشرت أساطير البطولة والقصص وروايات الحب الخيالية»(٥٨).

لقد اقتبسنا هذه الفقرة الطويلة من الدراسة التي قدمها هردر لإحدى المسابقات الأدبية عام ١٧٧٨ لأنها، من ناحية، بمنزلة إعلان مبدئي لآرائه عن القدرات الشعرية عند العرب وأثر الفن الشعري العربي في العادات والتقاليد، ولأنها من ناحية أخرى، تمكننا من تصور الاتجاه الذي يمكن أن تكون قد سلكته أحاديث هردر وجوته وهما يناقشان مثل هذه الموضوعات. ففي ذلك الحين كان هردر وجوته جارين في مدينة فايمار. وكان هردر قد دعا في الدراسة

(*) شخصية أسطورية بريطانية أشادت الروايات والقصائد في القرون الوسطى بقدراتها العسكرية. وكانت الأساطير حول الملك آرتوس قد انتشرت انتشارا واسعا فقيل عنه إنه حقق انتصارا حاسما على السكسونيين عام ٥٠٠م (المترجم).

التي قـدمها إلى المسـابقة جميع المتمكنين من اللغـات إلى ترجمة الأشعـار العربيـة ترجمة جيدة وصـادقـة، معترفا بأنـه لا يستطيع أن يحكم إلا على تلك القصـائد «التي أتحفنا بها شولتنز (Schultens) ورايسكه، أما سائر القصائد فهي مخبأة في خزائن المكتبات أو في صدور عدد محدود من العلماء والهواة»(٥٩).

ولقـد شـاء القـدر أن يقع الصديقـان في عـام ١٧٨٤ على مختـارات من الشعـر الغنـائي البدوي السـابق على ظهـور الإسـلام (الجاهلي)، فالتهب حماسهما للشعـر العربي وبلغ ذروة اشتعاله(٦٠). وبوسع المرء أن يلمس صدى إكبارهما للشعر العربي القديم في كتاب هردر: «Ideen» (أفكار)(*)، ففيه يقول هردر:

«يـرى العرب في لغتهم أعـز ميراث يملكـونـه، وفي هذه اللغـة الثـرية الجميلـة تكونت علوم وفنـون شعرية وفلسفة، وكان الفن الشعري ميراثهم القـديم، إنه وليد الحريـة. وكان قـد ازدهر قبل محمـد (ﷺ) بزمن طـويل: فروح الأمـة كانت أصـلا شاعرية، أضف إلى ذلك آلاف العوامل التي أيقظت هـذه الروح. وبلادهم وطريقة حياتهم وقوافل الحج إلى مكة، ومبارزاتهم الشعرية في عكاظ، والإكبار العظيم الذي تكنه القبيلـة للشاعـر الذي ينبغ فيهـا، واعتزاز الأمة بلغتهـا وقصصها وحكـاياتها، وولعها بالمغامرة والحب والمجد، بل وطغيـان الروح الفردية عليهم وروح الأخذ بالثأر والميل إلى حيـاة التنقل، هـذه العـوامل مجتمعـة هي التي أنطقتهـم الشعـر، فكـان «عبقـرهم» الملهم يتجسـد في صور رائعـة خـلابة، وفي كبريـاء ومشـاعـر جياشـة، وعبارات تنم عن فكر ثاقب إلى جانب شيء من الإسراف في المديح والهجاء»(٦١).

وبحماسة جارفة يضيف هردر قائلا:

(*) هو العنوان المختصر لأهم كتاب ألفه هيردر ولم يتمه (وقد ظهر في أربعة أجزاء من سنة ١٧٨٤ إلى ١٧٩١) ويشتمل على فلسفتـه في الطبيعـة والتاريخ اللـذين يخضعـان لنفس القـوانين والشروط الطبيعية ويتجهـان صوب غـاية أخيرة واحـدة يكتشفها العـالم الطبيعي في تطور الكـائنات غير العضوية والعضـوية، وفيسلوف التاريخ في تقدم المجتمعات والحضـارات ـ من داخلها وبتأثير العوامل البيئية والطبيعية ـ نحو الغاية القصوى والمثل الأعلى للبشرية وهو «الإنسانية». والعنوان الكامل للكتاب هو «أفكار عن فلسفة تاريخ البشرية». (المراجع).

«وهم يقفون شـامخين رافعي الرؤوس عاليـا كما لو كانوا صخـرة تعلو إلى السماء: فالعـربي الصامت يتكلم بلهب الكلمة وببريق حسـامه، وسهام فكره الثـاقب تشبه نبال قوسه»(٦٢).

ويـواصل هـردر إشادتـه العجيبـة بـالعرب ويسبغ عليهم أنفـس آيات الإطـراء والمديح إذ يقول:

«ولا يوجد شعب شجـع الشعر وارتقى به إلى تلك المنزلة التـي ارتقى إليها العرب في عصورهم الزاهية»(٦٣).

وبعد ثـلاثة عقـود من التقائه الأول بـالشعر البدوي قبـل الإسلامي (الجاهلي)، أخذ جـوته يشيد بـالمعلقات واصفا إيـاها بأنها «كنـوز رائعة»، كما تذكـر، بعد مضي سنوات كثيرة، مرشده السابق بكثير من الامتنان والشكر، فراح يقول عنه عام ١٨١٩ في «تعليقـات وأبحاث تعين على فهم الـديوان الشرقي للمـؤلف الغربي» وفي سيـاق حديثه عن «الفن الشعري الساذج» و«الشعر الشرقي»:

«وتثير في نفسنا الذكـرى الحية للزمان الـذي أرشدنا فيه هـردر وآيشهورن إلى هذه الموضوعات متعة عظيمة يمكن مقـارنتها بالشروق الصافي للشمس في الشرق. ولكن ما نقلـه إلينا هذان الرجـلان وخلّفاه لنا، لا نملك نحن هاهنـا إلا أن نشير إليه مجرد إشارة، وليغفر لنا إسراعنا في المرور بهذه الكنوز عابرين غير متلبثين»(٦٤).

وكان آيشهـورن (John. Gottfried Eichhorn ١٧٥٢ ـ ١٨٢٧) الـذي يرد ذكره هنا مع عالم اللاهوت وفيلسوف التاريخ هردر، قد حاز على كرسي الأستاذية في جامعة يّنا، وراح يدرس اللاهوت واللغات الشرقية سنة ١٧٧٥، أي في السنة نفسها التي حل بها جوتـه في فايمار. وكانت قد قامت بينهما صداقـة حميمة أشاد بها جوته عنـدما قال: «بهذه الكلمات القصار أود أن أعبر بإخـلاص عن امتناني وتعلقي بهذا العـالم الجليل»(٦٥). وعندمـا كلف دوق المدينة جـوته بمشـاركة الجامعـة ومعاونتهـا في سياستهـا الراميـة إلى نشر العلم والمعرفـة، رأى جوتـه أن

واجبه الأساسي هو إدخال الإصلاح على هذه الجامعة نفسها، هذه الجامعة التي «ظلت متخلفة إلى حد ما ودونها معرفة بمتطلبات العصر». وهكذا راح جوته يشارك كل الاجتماعات التي يجري بها اختيار أعضاء هيئة التدريس، كما كان دائم الحضور في كل الأنشطة العلمية. وتابع باهتمام صادق تطور الدراسات المختصة باللغة العربية وآدابها، إذ كانت هذه الدراسات قد بدأت تخرج، شيئا فشيئا، من مكانتها الثانوية التي فرضتها عليها الدراسة اللاهوتية، وأوشكت أن تصبح حقلا قائما بذاته. وكان جوته يقدر آيشهورن ويرى فيه عالما دقيقا في مجال اللغتين العبرية والعربية. كما أنه عاصر نشر آيشهورن كتابه:

«Repertoriums fuer Biblische und Morgenlaendlische Literatur».

(الذخيرة في أدب الكتاب المقدس وأدب الشرق)، الذي كان قد جلب له اعترافا وتقديرا كبيرين. يضاف إلى هذا، وإلى جانب دراسات أخرى، كان آيشهورن قد نشر كتاب رايسكه «Briefe ueber das arabische Muenzwesen» (رسائل حول المسكوكات العربية)، هذا الكتاب الذي كان رايسكه قد أتم تأليفه عام ١٧٥٧، لكنه بسبب معاناته المادية وافتقاده للعلاقات بذوي الشأن، لم يستطع نشره أبدا حتى وفاته عام ١٧٧٤ إثر إصابته بمرض السل. ولم يهد آيشهورن جوته نسخا من دراساته فحسب، بل أهداه عام ١٧٧٧ نسخة من كتاب وليم جونز (William Jones):

«Poeseos Asiaticae com mentariorum Libri sex cum appendice»،

(شرح القصائد الآسيوية السبع)[٦٦]. وكانت هذه الهدية حدثا مهما في حياة جوته، إذ أغناه هذا الكتاب غنى عظيما، وخصّه بعبارات متميزة في الفصل المسمى «أساتذتنا»، هذا الفصل الذي كان قد كتبه عام ١٨١٩ ضمن «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»:

> «ألاحظ بسرور وامتنان أنني لا أزال في دراساتي الحاضرة أستخدم النسخة نفسها من كتاب جونز التي كان العالم العظيم (آيشهورن) قد

تكرم بها عليّ منـذ اثنين وأربعين عاما (١٧٧٧)، بينما كان جـونز لا يزال بيننا[٦٧]، وكان في وسعنا أن نتلقى من فمه الكثير من الحقائق المفيدة. ومنذ ذلك الحين وأنا أتابع التعلم منه في صمت. . . »[٦٨].

ولقد خلّد الشاعر ذكرى مؤلف كتاب«Poeseos Asiatica»، السير وليم جونز من Fort William في كلكتا، في «التعليقات والأبحاث» بعبارات تفصح عن امتنانه لـه، وتبين مبلغ افتتانـه بشخصيـة ونتـاج هذا العـالم الإنكليـزي الكبير المتوفى عـام ١٧٩٤ . وقد تميـز السير وليم جونز بحس جمالي مـرهف مكّنه من اكتشـاف عناصر جماليـة في الشرق «لم يلمسهـا أحـد غيره من الأوروبيين حتى ذلك الحين»[٦٩]. ويشتمل حـديث جـوته عـن أهمية وليم جـونـز وسجـاياه على مـؤشرات تـدل على المشكلات التي كـانت تعاني منهـا دراسة اللغـة العربيـة وآدابها حتى بعد أن تحررت تحررا كبيرا في إنجلترا من هيمنة فقه اللغة المقدسة. ويوجـز جوته معوقات الدراسات العربية الفنية في الغرب بالمعوقين التاليين[٧٠]:

(١) هيمنة المعيار الكلاسيكي المطلق القائم على الأسس الجمالية السائدة في الأدبين اليوناني واللاتيني.

(٢) الميل، لا للسبب السابـق فحسب، «بل ولأسباب تتصل بالنـاحية القـومية»، للانتقاص من قيمة الفن الشعري الشرقي.

ويعرب جوته في هـذا السياق عن شعوره بأن جونز كان يحس بـالألم الشديد من هذا الانتقاص ويلاقي شتى ضروب «المتاعب والمضايقات»:

ويظهر هـذا بوضوح من مقـال كله تهكم قاس ركـزه في صفحتين فقط بعنوان: «العرب، أو في الشعر، حوار مع الإنجليز»، ذيّل به كتابه حول فن الشعر الآسيوي. فهو يرينا هنا وبمـرارة ظاهرة كيف أن ملتون (Milton)(*) وبـوب (Pope)(**)

(*) ملتون شاعر إنجليزي كبير ولد عام ١٦٠٨ في لندن وتوفي عام ١٦٧٤ (المترجم).
(**) بوب شاعر إنجليزي ولد عام ١٦٨٨ في لندن وتوفي عام ١٧٤٤ (المترجم).

سيدوان في صورة غير معقولة لو ارتديا ثوبا شرقيا، مستخلصا من ثم نتيجة كنا نحن أيضا قد رددناها كثيرا، مفادها أنه ينبغي أن نعرف ونقدر كل شاعر في لغته وفي نطاق عصره وثقافته وحضارته. (الديوان الشرقي، أساتذتنا).

وفي الفصل المسمى «وثائق أحدث وأقرب» من الديوان الشرقي يغتنم جوته الفرصة للإشادة مرة أخرى بآيشهورن، وذلك في سياق حديثه عن «الأحوال الأولية والنمو المتواصل لأناس مهمين» (العبريين) نقلت لنا الكتب المقدسة أخبارهم. فهنا يشيد جوته بآيشهورن على اعتبار أنه، إلى جانب ميشائيليس وباولوس وهيرين (Heeren)، واحد من أولئك الرجال الذين «أبرزوا، أكثر مما كان بإمكاننا نحن أن نفعل، ما تنطوي عليه هذه المأثورات من عناصر طبيعية ومباشرة»(٧١).

وكان جوته يرتبط منذ ثلاثين عاما، بأواصر صداقة حميمة وعائلية بهاينرش إبرهارد جوت لوب باولوس، الذي سبق أن ذكرناه. وكان باولوس قد كرس نفسه منذ صباه، لدراسة اللغات الشرقية. وحلّ في عام ١٧٨٩، بفضل تدخل جوته، محل آيشهورن في كرسي أستاذية اللغات الشرقية في جامعة يّنا. بيد أن باولوس، وإن كان قد أخذ، ابتداء من عام ١٧٩٦، في دراسة اللاهوت البروتستانتي أيضا، إلا أنه لم يكن لاهوتيا متزمتا، بل كان من أنصار الاتجاه العقلاني، ومن ثم كان على انسجام تام مع موقف جوته الفلسفي المتأثر بأفكار أسبنوزا(٧٢). والإشارة الخفية الواردة في «الدفاتر اليومية والسنوية» (Tage - und Jahres - Hefte) التي ترجع لعام ١٨٠١ تلمح إلى هذا الانسجام إذ يقول جوته فيها: «وكان هناك حلف دائم ومتواصل مع باولوس»(٧٣). وكان باولوس أحد الأساتذة الذين جعلوا الشاعر ووزير الدولة يتمتع بإقامته في يّنا. ومن الإنتاج الغزير الذي نشره باولوس توجد إلى يومنا هذا خمسة مؤلفات في مكتبة جوته(٧٤). وقد حقق باولوس شهرة واسعة في مجال الاستشراق بفضل كتاب ألفه حول قواعد اللغة العربية، وبفضل نشره ــ في الفترة التي حل بها في كرسي

الأستاذية الذي كان يشغله آيشهورن ـ الأجزاء الثلاثة من كتابه «الذخيرة في أدب الكتاب المقدس والأدب الشرقي» :

Repertoriums fuer biblische und morgenlaendlische Literatur،

الصادر في ڤِيّنا عام ١٧٩٠ . وظل باولوس بعد ذلك كثير التنقل ، فقد ذهب إلى مدينة فيرتسبورج Wuerzburg ومن ثم إلى بامبرج Bamberg وبعد ذلك إلى نورنبرج Nuermberg وآنسباخ Ansbach ، وأخيرا إلى هيدلبرج Heidelberg حيث أصبح في عام ١٨١١ أستاذا للغات الشرقية وعضوا في مجلس الكنائس . وفي العامين ١٨١٤ و١٨١٥ كان جوته يكثر من زيارة باولوس وعائلته . وشاءت المصادفات أن يرى جوته في باولوس الابن ، أوجوست فلهلم ، الذي كان صبيا لا يتجاوز الثانية عشرة من العمر، نموذجا للساقي . ومن هنا راح، بإلهام من هذا الصبي ، يدبج قصائده التي ضمنها «كتاب الساقي» من الديوان الشرقي . وكان هاينرش آبرهارد باولوس قد غدا ، أيام عكوف جوته على تأليف الديوان الشرقي ، أهم مرشد للشاعر فيما يخص الشرق ، وعلى يديه راح جوته يحاول تعلم العربية وكتابتها . ولا يزال ميراث جوته في المسودات الخاصة بالديوان الشرقي يشتمل على أوراق مكتوبة بخط باولوس كان الغرض منها هو تعلم العربية(٧٥) .

ومن «الأساتذة» الذين عبر جوته ، في التعليقات والأبحاث «عن امتنانه وشكره لهم ، تجد جورج فلهلم لورسباخ (Georg Wilhelm Lorsbach) خليفة باولوس في كرسي الأستاذية في جامعة ڤِيّنا . وكان جوته يستعين بلورسباخ ، أيام انكبابه على تأليف الديوان الشرقي ، في كل ما كان يعنّ له من أسئلة تتعلق باللغة العربية وآدابها . إلا أن لورسباخ كان يحرص ، في كل ما يذكر جوته ، على ألا تتعدى الأسئلة «حدود معارفه ، وهي حدود ضيّقها أحيانا بمزيد من التدقيق»(٧٦) . غير أن لورسباخ لم يكن ، حسبما يؤكد جوته ، «صديقا حميما للشعر العربي»(٧٧) .

ولما توفي لوسبارخ في عـام ١٨١٦ تدخل جوته، وباندفـاع شديد، في عملية اختيار الخليفـة المناسب، وبذل قصارى جهـده في أن يتم العثور على من يملك أوسع القـدرات وأفضلها في تـدريس اللغة العـربية وآدابها. ولما كـان المستشرق الباريسي دي ساسي (Antoine Isaac de Sacy) هو العلـم الـذي لا يضاهى في هذا المجـــال، لذلــك اطمأنت النفوس لتزكيتــه تلميـذه كـــوز يجـــارتن (Joh. Gottried Kosegarten) لملء الفراغ. والـواقع أنه بمجيء كـوزيجارتن، وهو ابن الشاعر Gotthard Ludwig T. Kosegarten، يكون قد دخل جامعة يّنا الاتجاه الجديد الـذي يتناول الأدب العربي من خلال دراسـة عناصره الجمالية. كمـا قـدم كوزيجـارتن خدمـــات علمية جليلــــة «للديوان الشـــرقي»، وعلى وجه الخصوص عندما كان جوته يعد الجزء المسمى «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان»[٧٨].

وفي وقت سـابق على مايـو من عام ١٨١٤، حيث كـان جوتـه قد تعـرف ديوان حافظ واستلهم منـه أشعاره ذات الطابـع المشرقي، قُدّر لجوته، ولمرات عـديدة، أن يطلع عن كثب على مشاهد غريبة لم يكن قد وقع عليها من قبل أبدا:

فأولا: شاء لـه الحظ أن يحضر شعائر إسـلامية أقيمت في مـدرسة ثـانويـة فايمار البروتستانتية[٧٩].

وثانيا: حمل إليه جنود شاركوا في الحرب بإسبانيا صحيفة مخطوطة بالعربية تبين، بعد ترجمتها من قبل المستشرق لورسباخ من مدينة يّنا، أنها تشتمل على آخر سورة من سور القرآن الكريم (وهي سورة الناس).

وثالثـا: اتصل به تاجـر تحف في مدينة لايبزج، كـان يعاني مشاكل مـادية، راجيا منـه التوسـط لدى مكتبة دوقيـة فايمار لكي تشتري منـه مجموعـة كبيرة من المخطوطات الشرقية. ولم ينتظر جوته طويلا، إذ سرعان ما طلب منه إحضارها. وتبين عنـد فحصهـا أنها تحتـوي على عـدد من المصـاحف مع شروح وتفـاسير، بالإضـافة إلى مخطوطـات نفيسة اشتملت على ألوان من الأدب العـربي والفارسي

والتركي، وبحوث ودراسات وشروح في النحو وما شابه ذلك. ولما كان جوته، ومنذ عام ١٧٩٧، يتولى الإشراف على مكتبة الدوقية، فقد كان اقتناء مثل هذه المجموعة الثمينة يتوقف، إلى حد كبير، على قراره. وبالفعل أوصى باقتنائها. وهكذا انتقلت ملكية هذا الكنز الثمين من المخطوطات الشرقية إلى مكتبة فايمار وغدت من أنفس كنوزها إلى اليوم. وكان جوته قد استشار، بشأن هذا الأمر أيضا، المستشرق لورسباخ، فما كان من الأخير إلا أن كتب دراسة مسهبة حول قيمة هذه المخطوطات[٨٠].

كانت حصيلة هذه المعايشات غير المعتادة هي توجه جوته عام ١٨١٤، وبحوافز جديدة، صوب العالم العربي، وقيامه بدراسات أوسع بكثير مما كان قد قام به حتى ذلك الحين، وبقدر يتناسب مع اهتماماته الجديدة المتعمقة. فقد استعار على إثر ذلك من مكتبات فايمار مخطوطات شرقية، وكتبا في النحو، ومجلات علمية متخصصة، ومؤلفات تتناول رحلات إلى الشرق، ومختارات أدبية مترجمة، ومصاحف وكتبا عن السيرة النبوية الشريفة وغير ذلك كثير. وتدلنا استعاراته هذه على الوسائل المتاحة التي كانت توجه طريقه وهو يسعى لتعميق معارفه الأساسية. فقد حصل، مثلا، من إحدى الموسوعات، على صحيفة تشتمل على الأبجدية العربية[٨١]، ومن مكتبة فايمار على كتاب لتعلم اللغة (العربية)[٨٢]. وتشهد مذكراته اليومية على مساعيه المتكررة لتعلم قواعد اللغة العربية[٨٣]، إذ يرد فيها، إلى جانب ذكر كتب أخرى، ذكر كتاب كان يعتبر آنذاك فتحا كبيرا في موضوعه، وأعني به كتاب سلفستر دي ساسي «قواعد اللغة العربية»[٨٤]. كما يذكر جوته في مذكراته معجمي جوليوس (Golius) ومنينسكي (Meninski) العربيين اللذين لم يكونا متاحين في مكتبة فايمار فحسب، بل وفي مكتبة جامعة ينا أيضا[٨٥]. وقد استعان أيضا بمؤلف آيشهورن الموسوم «Repertorium» (الذخيرة) للتزود بما يحتاج إليه من معلومات[٨٦]. ويدلنا ما تجمع لدى جوته من ملخصات واقتباسات كثيرة

مستخرجة من كتب تتناول فنون الشعـر العربي أو من المختارات وكتب الرحلات المشرقية أو مؤلفات المستشرقين المنشـورة باللاتينية والفرنسية والإيطـالية والألمانية والعربية[٨٧]، يدلنا هذا على عمق اهتماماته. يضاف إلى هذا أنه يتعين علينا أن نأخذ في اعتبـارنا أيضا أن جـوته كان قـد حصل، بكل تأكيد، على العـديد من الكتب من مؤلفيها المستشرقين مباشرة، وهم الذين كانت تربطـه بهم صداقات وعلاقـات، أو من غيرهم من المعارف، وبالتـالي فإننا لا نملك معلومـات وافية ودقيقـة عنها كما هي الحال بشأن استعـاراته من المكتبـات العامـة. ومن ناحيـة أخرى، كان شاعرنـا كثيرا مايجري مناقشات وأحاديث مع علماء مختصين لم تنقل لنا. ومن هنا فإننا لا نحيط إحـاطة تامة بسعة معارفـه حتى وإن كنا نعرف شيئاً عما استعاره مـن كتب ومؤلفـات. وعلى الرغم من هـذا، لا تزال تـوجد شـواهد عـديـدة تبين لنـا أنـه كثيرا مـا كـان يسترشـد، شفـويـا وخطيـا، بنصـائح المختصين[٨٨]، وأنه كان يحاول، بمسـاعدتهم، تعلم العربية نطقـا وكتابة. إلا أنه يتعين علينا هنـا تأكيد أن جوته كـان على وعي تام بقصور معرفتـه في ميادين اللغة العربية والأدب العربي. وقد اعترف بـذلك في حديث له مع أحد أقاربه في عام ١٨١٥ حيث قال:

> **«لا ينقصني إلا القليل حتى أبـدأ في تعلـم العربيـة أيضا. إني أود أن أتعلم أبجديتها على الأقل بحيث أتمكـن من تقليد التمائم والطلاسم والأختام بشكلها الأصلي..»[٨٩].**

ولا تزال توجـد مجموعة كبيرة من الصحائف التي تعـود إلى الفترة الواقعة بين عام ١٨١٤ وعام ١٨١٩ مكتوبة بخط جـوته وهو يحاول تعلم الخط العربي ـ إنها تعود إلى الـزمن الذي كان فيه الشـاعر قد بلغ عمـرا يتراوح بين الخامسة والستين والسبعين عاما![٩٠]. ومع ذلك فعلى الرغم من كل المساعدات التي حظي بها الشاعـر من ذوي الاختصاص من أمثال لـورسباخ وكوزيجارتن وبـاولوس لتعلم اللغـة في يّنـا وفـايمار وهـايـدلبرج، إلا أننـا نجـده يعترف أخيرا أمـام المستشـار

«فريدرش فون مولر» في يـوم ٢٤ سبتمبر من عام ١٨٢٣، وقد أشرف على الرابعة والسبعين من عمره بأنه[٩١]:

«نظـرا للصعوبـات الهائلة التي تـرافق تعلّم هذه اللغـة العربيـة، فإن أكثر مـا حصّله منهـا كان عن طـريق الغزو والإغـارة عليها وليس عـن طريق الـدراسة المنتظمة.. وأنه لا يجوز له في الوقت الراهن أن يذهب إلى أبعد من هذا»[٩٢].

مهما كان الأمر، فقد بلغ به هذا «الغـزو» للغة وأبجديتها شأوا هو، في الكثير من الوجوه، أبعـد من ذلك الشأو الذي كان قـد بلغه مرشده الراحـل هردر. فتصورات هردر عن العربية كانت تقوم على المؤلفات المطبـوعة فقط. أما جوته فقد اتصل بعالم الفكر العـربي اتصالا مختلفا عن ذلك كل الاختـلاف، إذ استطاع التوفـر على دراسة المخطـوطات العـربية أيضـا، هذه المخطـوطات التي كـانت «تنهمر» عليـه من كل حـدب وصـوب.. فمـن خـلال مـا وصلـه من مخطـوطـات عـربيـة تجلى «الشرق الـراسخ»[٩٣] بشكل مباشر لناظـري الشاعر وأحاسيسه، وهو الـذي كان يرى في الكلمة واللغة «شواهد مقدسة» وقيما حقيقيـة في «المعاملات العقلية والروحية وليس مجرد «نقود صغيرة»(*) أو أوراق نقدية تستخدم في التعامل السريع[٩٤] لقد أثار لديه اتصاله بالعربية عن طريق رؤية المخطـوطات إدراكا حدسيا لماهيتها وجوهرها(**) يستحق أن يقف المرء عنـده، لأن هذا الإدراك الحدسي ينطـوي على جـرأة وأصالـة. والواقع أن جـوته يزعم أنـه «من المحتمل ألا توجـد لغة ينسجم فيها الفكـر والكلمة والحرف بأصالـة عريقة» كما هي الحال في العـربية»![٩٥] فما المقصـود ياتـرى بهذه العبارة المدهشـة؟ لابد بادىء ذي بدء من الإشـارة إلى أن تواصل نهر التراث لم ينقطع في العربية أبدا، كما يشهد على ذلك استخدام الخط والكتابة، أو لنقل بالأحرى إنه ـ بخلاف حضـارة العصور القـديمة ـ لم تتوقف أصـالته أبدا، بل ظـل مستمرا حتى عصر جوته. أما بالنسبة للغة اليونانيـة فالأمر مختلف، فالشاعر لم يستطع أن يشاهد

(*) أو فكة.. (المترجم).
(**) أي جوهر العربية (المترجم).

مخطوطات يونانية لسبب بسيط، وهو أنه لم يعد يوجد منها شيء. ومع بزوغ فجر المسيحية، انقطع تراث طويل ممتد، إذ لجأ القائمون على المسيحية في تدوينهم للعهد الجديد إلى استخدام اللغة والكتابة اليونانية، ومن ثم غابت الوحدة المنسجمة الأصيلة «للفكر والكلمة والحرف» عن المخطوطات اليونانية التي دونها النساخ من الرهبان في العصور الوسطى.

ويصدق الأمر نفسه على اللغة الألمانية أيضا، فهي تتسم بالتباعد والانفصال بين الفكر والكلمة والحرف، بل يمكن تعميم هذا القول على كل وثيقة مكتوبة بأبجدية مطبوعة (أو تم نشرها عن طريق وسائل النشر الإلكترونية). فما يظهر أمام أعيننا في مثل هذه الحالات كصورة مكتوبة، ليس سوى لغة رموز وعلامات ولغة شفرة، إنه اختزال وتجريد. «فالفكر» لن يكون في مثل هذه الصورة البديلة «أصيلا»، ولن يكون على انسجام «أصيل» مع الكلمة والحرف، بل يظل يعبر عن نفسه عن طريق التلميح والإشارة. وقد عانى جوته، بوصفه شاعرا، هذه الظاهرة كثيرا(٩٦). ومن هنا نجده يتأثر بملامح الخط العربي، عند رؤيته للمخطوطات العربية، تأثرا قويا يكاد يكون سحريا، بحيث يشدّه مباشرة إلى أعماق الماضي السحيق، ويتيح له أن يجرب التطور الحي لذلك الماضي، هاهنا عاين «روح» ذلك الفكر وقد تجسد أمامه في الصورة التي تليق به. فبالذوق الجمالي الرائع والعناية الفائقة اللذين بذلا في تشكيل الكتابة بالخط العربي، حظي الفكر والكلمة أيضا، بما يستحقانه من إجلال وخشوع. لقد رأى جوته بوضوح ما كان للفكر والكلمة والحرف من احترام وتوقير في الحياة العربية(٩٧). ولذلك ليس بالأمر الغريب أن تدفعه المخطوطات العربية النفيسة إلى تقليد الخط العربي. وتنعكس تصوراته بشأن المركب المثالي الذي يؤلف بين الفكر والكلمة والحرف، كما وجدها في المخطوطات العربية، في الأوراق الرائعة الجمال التي بيض بها بخط يده قصائد من ديوانه الشرقي، هذه الأوراق التي غدت جزءا ثمينا مما ترك من ميراث للأجيال اللاحقة. ولا ريب في أن القراء ذوي الأحاسيس المرهفة يشعرون أيضا بأن الحياة ستنبض في قصائد جوته نبضا أشد وأقوى

لو استطاع المرء قـراءتها بخط الشاعر لا مطبوعـة بطريقة تفتقد كل عـلاقة شخصية بها. ففي مثل هــذه الحالـة يقترب المرء عن كثب مـن عمليـة الخلق، ومن حــالـة الاستلهام واستدعـاء الخواطر التي يبدو معها الفكر والكلمـة والحرف على توافق تام وفي صورة «منسجمة انسجاما أصيلا».

ويـدعي جوتـه في «التعليقات والأبحـاث التي تعين على فهم الديـوان الشرقي» ادعاء جزئيا مفـاده أن «كل من يتكلمون العربية واللغات الوطيـدة الصلة بها يولدون شعراء وينشأون كـذلك»[٩٨]. ولكن ما المقصود بهذا؟ إننا لا نعثر على الإجابة عن هذا السؤال إلا في تنويهات متفرقة مبعثرةبين سطور «التعليقات والأبحاث»، وخاصة في فقرة عجيبة لم تناقشهـا ـ بقدر ما أعلم ـ الدراسات الاستشراقية أبـدا. فـ «جوته» يذهب هنـا إلى أن اللغة العربيـة تمتاز بأن أكثر جذور مفرداتها، «كـالجمل والفرس والشاة»، على ارتباط متين بأولى الانطبـاعات الطبيعية واليوميـة التي أحسها البدو، وإليك مايقوله في هذا:

«. . . وإذا لاحظنا أن هناك، إضافة إلى الحيوانـات التي ذكرناها، حيوانات أخرى ـ أليفة وبريـة ـ تظهر هي أيضـا مرارا لعيـون البدوي الرحـال، فإننا سنجد أن هـذه الحيوانات أيضـا تؤدي دورا كبيرا في كل ظـروف الحياة. وإذا واصلنا هذا الاستعراض وتأملنا سائر الكائنات المرئية: من جبال وصحارى، وصخـور وسهـول، وأشجـار ونبـات، وأزهـار وأنهار وبحـار، وقبـة السماء المرصعة بـالنجوم، فسوف نجـد أن كل شيء في نظر الشرقي مترابط، بحيث لا يجد حرجا ـ وقد تعود على الربط المرتجل بين أبعد الأشياء عن بعض ـ في أن يشتق المتضادات الواحد من الآخـر بتعديلات طفيفة في الحروف أو المقاطع. ومن هنا نرى كيف أن لغته بذاتها ولـذاتها لغة منتجة، وهذا على نحو خطابي حينما تلتقي بالفكر، وعلى نحو شعري حينما تتحدث إلى الخيال»[٩٩].

إن هذا، بل شك، هو جوهر رؤية جوته لطبيعة اللغة العربية. لقد بدت له البدايـات الأولى لتكويـن اللغة العـربية واعـدة ومبشرة لأنه «كلما كـان» الشعر

«أكثر نضرة وعفوية، كان نمو العصور التالية في رأيه أسعد حظا»[١٠٠]. ويلاحظ في هذا السياق «أن أقدم الشعراء، أي أولئك الذين عاشوا عند الينبوع الأصيل للانطباعات وصاغوا لغتهم وهم يقرضون الشعر، كانت لهم مزايا كبيرة جدا»، مقارنة بأولئك «الذين يظهرون في عصر مركب تسود فيه العلاقات المعقدة»[١٠١] ومن هنا فإن من أهم الصفات المميزة للأدباء الشرقيين، فيما يرى جوته، «أنهم يرجعون، غالبا، إلى موضوعات حسية ومرئية»، أما الشاعر العربي فالأمر معه يختلف، لأن بيئته «تبدو شديدة الجفاف والانتظام والرتابة»[١٠٢]. وكان جوته يبرز باستمرار، عند حديثه عن الشعر، أهمية «العيان الكامل»، فيقابل بين «العيان المباشر لكل ماهو طبيعي وواقعي»، والتصور أو الفكرة الشديدة التعميم التي تلغي كل عيان، ومن ثم تلغي الشعر نفسه»[١٠٣]. وكان جوته قد بنى ادعاءه بأن العرب «يولدون شعراء وينشأون كذلك» على ملاحظات وشواهد أخرى كان يرى فيها «الخصائص الجوهرية للشعر الشرقي»:

> «النظرة الشاملة إلى عالم الأشياء، والسهولة في النظم، ثم نوع من التلذذ وميل فطري في الأمة إلى الإلغاز والتورية وما يفرزه هذا الميل من قدرة على حل الألغاز...»[١٠٤].

وتعود سهولة النظم والتقفية بطبيعة الحال إلى ثراء العربية في القوافي، فهذا الثراء يحفز الموهبة الشعرية للبحث عن إمكانات متجددة للعثور على القافية المناسبة[١٠٥]، بحيث تدل هذه القافية، على خلاف الحال مع الشعر الغربي، على موضوعات غريبة جدا. وإذا كان الشاعر يبدو له كل شيء مرتبطا بكل شيء، فإن هذا يثبت أن «اللغة، بما هي لغة، هي التي تلعب الدور الأول»[١٠٦]، كما، أنه يكشف أيضا عن «حضور البديهة»[١٠٧] الذي يدل عليه ما اعتاده العرب من التمثل بآيات القرآن الكريم وبقصائد مشاهير الشعراء. وبناء على هذه المرونة العقلية يذهب جوته إلى أن الأمة في مجموعها تتمتع بحضور البديهة، وأن «الطابع

الأعلى للشعر الشرقي هو ما نسميه نحن الألمان بالـ (Geist)، أي «الروح»:

«إن هؤلاء الشعراء تحضرهم كل الأشياء ويربطون بسهولة بين أشد الأشياء بعدا وتباينا، ولهذا فإنهم يقتربون مما نسميه بالذكاء أو روح الدعابة Witz، ومع ذلك فإن هذه المزايا ليست مقصورة على الشعراء وحدهم، فالأمة كلها تتميز بالفطنة والدعابة، كما يستنتج من الحكايات والنوادر(١٠٨) التي لا حصر لها».

إن وجهات النظر هذه ذات أهمية كبيرة، ولهذا ينبغي علينا أن نضعها نصب أعيننا عندما نستعرض فيما يلي موقف جوته من العديد من الأعمال التي جاد بها الفكر العربي.



الفصل الأول

جوته والشعر الجاهلي

(الشعر البدوي قبل الإسلام)

تمهيد :

«وعند العرب . . . نجد كنوزا رائعة في المعلّقات»

تفتقت مع مطلع القرن السادس في شمال الجزيرة العربية قدرات شعرية رفيعة المستوى وبلغت صنعتها الفنية الكمال، فنشأ «فن أدبي مكتمل النضج» [١] لم يسبقه أي تمهيد. ظهر فجأة شعراء تناولوا في قصائدهم «عددا من الموضوعات التي صاغوها برصانة لا تجارى، وتخيُّل مفعم بالحيوية، صور غاية في الدقة والتعبير»، و«لغة وصلت إلى حدّ متميز في الثراء والنضج»، وجمعت بين قوالب من بحور شعرية معقدة، وأبدع ما يمكن أن يكون عليه فن القافية [٢]. والأمر المثير للتعجب [٣]، هو كيف «أن شعبا من البدو لم يتوافر أبدا له درجة عالية من التأدب قد استطاع أن يخلق فنا شعريا ينطوي على ثروة في الأنماط والقوالب تثير الدهشة، ورهافة حسّ لا يعلى عليها» [٤]. وكانت قد جمعت ودونت، في القرن الثامن، منتخبات من قصائد هؤلاء الشعراء الذين عاشوا في العصر السابق على ظهور الإسلام. وتعدّ المعلّقات أقدم مجموعة من هذه المنتخبات [٥] التي حفظها الزمن، بالإضافة إلى كونها غاية في النضج الشعري [٦]. ولا يوجد

حتى الآن تفسير مقنع لتسميتها بالمعلّقات (٧)(*) . فالزعم بأنها قصائد اختيرت لتكتب بحروف من ذهب ثم علّقت على جدران الكعبة، لم يعد يؤخذ به من قبل البحث العلمي (٨) . وسوف نتغاضى هنا عما يشغل بال المستعربين من إشكالات حول القصائد التي تنتمي بالفعل إلى المعلّقات. فالأمر الوحيد المهم بالنسبة لنا هو معرفة أي من الشعراء عرفهم جوته وكيف ألهم إنتاجهم إنتاجه.

إن أول من عرّف الغرب بالمعلقات هو وليم جونز (١٧٤٦ ـ ١٧٩٤)، معاصر جوته. فقد قدم مؤلفه Poeseos Asiaticae Commen tarii Libri Sex (شرح المعلقات السبع) المنشور عام ١٧٧٤ «القصائد المذهبة السبع» بوصفها البداية التي لم تجار أبدا والقمة التي لا يعلى عليها قط في الفن الشعري العربي (٩) . وبعد ثلاث سنوات من ذلك التاريخ أعاد آيشهورن، أستاذ اللاهوت والاستشراق في جامعة يّنا، طبع هذا الكتاب وأهدى جوته نسخة منه (١٠) . وفي عام ١٧٨٣ ظهرت المعلقات بنصها العربي المطبوع بالحروف اللاتينية مع ترجمة إنجليزية قام بها وليم جونز (١١) . ولا جدال في أن نشر المعلقات مترجمة قد حفز جوته على ترجمتها إلى اللغة الألمانية، وهذه حقيقة لا يرقى إليها الشك، لأن جوته نفسه يذكر ذلك في رسالة بعثها إلى صديقه

(*) يتفق معظم الرواة والمؤرخين والنقاد في تراثنا القديم على أن «السبع الطوال» أو «المعلقات السبع» التي كان ينتخبها سادة العرب من الملوك والرؤساء لتعلّق على جدران الكعبة وعلى جدران قصورهم وتحفظ في خزائنهم، كان يطلق عليها كذلك اسم «المذهبات»، كما كان تعليقها ووضعها في أسمى مكان وأقدسه عندهم دليلا على افتخار العرب بها، وعنوانا على قيمتها الدينية والدنيوية. وأقدم الروايات التي تؤكد هذا ترجع إلى معاوية بن أبي سفيان وتدعمها رواية ابن الكلبي، ويتقبلها ويرددها المتأخرون ابتداء من ابن قتيبة إلى ابن عبد ربه والأصبهاني وأبي زيد القرشي وابن رشيق والتبريزي وانتهاء بابن خلدون والسيوطي والبغدادي، وربما لم يشذ عنهم بالشك في الرواية سوى أبي جعفر النحاس في شرحه للقصائد السبع المشهورة ـ راجع أحدث ما كتب عن هذه القضية في مقال موجز واضح للدكتور جابر عصفور عن «تعليق المعلقات»، مجلة العربي، الكويت، عدد ذي الحجة ١٤١٤ هـ ـ يونيو (حزيران) ١٩٩٤، من ص ٦٧ ـ ص ٧١ (المراجع).

كارل فون كنيبل (Carl V. knebel) (*) بتاريخ ١٤ نوفمبر من عام ١٧٨٣ ، إذ قال :

«إن جونـز، الذي نـال شهرة واسعـة عما بذل من جهـود في سبيل الشعر العربي، قد قام بنشر المعلّقات أو القصائد السبع للشعراء العرب السبعة الكبار التي كـانت تعلّق(١٢) على مسجد مكة، مرفقـة بترجمة إنجليزية لها . وهـذه القصائد في جملتهـا تـدعـو للدهشـة والاستغـراب، كما أنها تشتمل على مقـاطع بعضهـا محبب إلى النفس . ولقـد قـررنـا تقـديمهـا للمجتمع مترجمة (١٣)، ومن ثمّ فسوف تطلع أنت أيضا عليها(١٤)» .

موضوع النسيب

كان جـوته منشغـلا في تلك الأيـام بالمعلّقات، وهـذا أمر ثـابت ومـؤكد بـالـدليل . فقـد حفظ لنـا التـاريخ قطعـة من الترجمة التي قـام بها نقـلا عن الإنجليزية وتعود دون أدنى ريب إلى تلك الأيام، وهو مطلع قصيدة امــرىء القيس، حيث يجري التشبيب بـالمرأة بأوسع تفصيل . واستهـلال الشــاعـر لقصيدتـه بالتشبيب بالمرأة والـوقوف على الأطـلال ، أو كما يسمى بالنسيب، هو تقليـد سار على نهجـه كل شعـراء المعلقات(١٥) . والأمـر الـذي ينشـده الشاعر من بكـائه على الديار المهجورة والأطلال هو استرعاء انتبـاه السامع له قبل أن ينتقل إلى الموضوعـات الأخرى . ويعـدّ امرؤ القيس أول من وقف على الأطلال، وبكى على الديار، وشبّب بالنساء . ولقد فتن النسيب جوته وسحره سحرا شديـد . وأيا ما كان الأمر فإن اهتمام جوتـه بالموضوع لم يقتصر على تلك

(*) كارل لودفيج فون كنيبل (١٧٤٤ ــ ١٨٣٤) حضر إلى فيمار، عاصمة الأدب الكلاسيكي الألماني في عام ١٧٧٣ وعهدت إليه الأميرة آنـا آمالايا بمهمة تربية الأمـراء في الأسرة الحاكمة . تعرف على جوتـه في مدينة فـرانكفورت في سنة ١٧٧٤ وكان وراء دعـوته للاقـامة فيها منـذ سنة ١٧٧٥ إلى نهاية حياته ـ وقد توطدت بينهما أواصر الصداقة وتبادلا رسائل مهمة لها دلالتها على الحياة الأدبية في عصر الازدهار الكـلاسيكي (نشرت لأول مرة سنـة ١٨٥١)، كما تعاون مع صـديقة الشـاعر شيلـر في مجلة الـ «هورين» (من ١٧٩٥ ــ ١٧٩٧) ونشرفيها بعض شعـره الذي لم يحقق لـه من الشهرة قدر ما حققته رسـائله المتبادلة مع شاعري الكلاسيكيـة الألمانية العظيمين (جوته وشيلر) وترجماته لبروبرز ولوكريس عن اللاتينية (المراجع)

الأيام فحسب، إذ نراه يـرجع إليه عام ١٨١٥ [١٦]. وتوضح لنـا السطور التالية فحوى موضوع النسيب:

تبدأ القصيدة ببكاء بدوي رحال يقف ــ وهو يقطع الصحراء ـ على ديار عفـا رسمها وغـدت أطـلالا بعـد ما كـانت فيما مضى من الـزمن ديـار الحبيبة ومسـارح الوصال، وتعاوده ذكـرى تلك الأيام الخوالي ويستحضر رقة المحبوبة، فيغلبه الأسى وتسكب عيناه الدموع الغزيرة ويذوب شوقا وحنينا إليها. لكن البدوي، بما يتسم به من رجولة وإقدام، لا يستسلم لكربه وغمّه بهذه السرعة. . . » [١٧]

ويشتمل المقطع الذي تـرجمه جوته من قصيدة امـرىء القيس ١٧٨٣، نقلا عن النموذج الإنجليزي لوليم جونز [١٨]، على الأبيات التالية التي يصف فيها الشاعر كل مشاعر النسيب هذه (*):

قصيدة امرىء القيس بنصها العربي الأصلي (**)

١) قِفَا نَبْكِ من ذكرى حبيبٍ ومَنْزِلِ

بِسقْطِ اللِّوى بَيْنَ الدّخول فحوْملِ

قفا ودعـونا نبـك هنا في موضـوع الذكـريات فهنـاك، بمنقطع الرمل المعوج، كانت خيمتها وقد أحاطت بها خيام القوم.

(*) أوردت المؤلفة، إلى جانب ترجمة جـوته، النص الإنجليزي الذي ترجم عنه جـوته هذه الأبيات. وقد آثرنا أن نضع المتن العربي وإلى جواره الترجمة العربية للترجمة التي قام بها جوته، ذلك لتمكين القارىء العربي من الوقوف على مدى دقـة ترجمته للنص العـربي ومدى التأثير الذي تركتـه هذه الأبيـات في قصيـدتـه: «دعوني أبك، محاطـا بالليل» التـي ستتحدث عنهـا المؤلفـة فيهـا بعـد (المترجم).

(**) تيسيرا على القـارىء أوردنا خلـف كل بيت من القصيـدة ترجمة جـوتـه لـه. كما أوردنا هنـا في الهامش شرح غريب الأبيات اعتمادا على شرح الزوزني (المترجم).

١) السقط منقطع الرمل حيث يستدق من طرفه. واللـوى: رمل يعوج ويتلوى، والدخـول وحومل موضعان. ومعنى البيت: قفا وأعينـاني على البكاء عند تذكري حبيبا فارقتـه ومنزلا خرجت منه بمنقطع الرمل المعوج بين هذين الموضعين.

٢) فتُوضِحَ فالمقْراة لم يعْفُ رَسْمُها

لما نَسجَتْها من جَنُوب وشَمأَلِ

لم يعفُ رسمها بعدُ تماما بالرغم مما نسجته عليها ريح الشمال وريح الجنوب من رمال متطايرة.

٣) وُقُوفاً بها صحبي عليَّ مطيَّهُم

يقولون لا تهلكْ أسى وتجمَّلِ

ووقف صاحباي رابطي الجأش يعللانني قائلين لا تهلك من شدة الجزع وتجمل بالصبر.

٤) وإنّ شفائي عَبْرة مُهْراقةٌ

فهل عند رسمٍ دارسٍ من مُعَوّلِ

فقلت: إنّ شفائي في الدموع وحدها، لكنهم ردوا عليّ قائلين: وهل ينفع سفح الدموع على رسم دارس؟

٥) كدأبِكَ من أم الحُوَيرث قبلها

وجارتها أمّ الرِّباب بمأسَلِ

أليس حالك كالحال التي كنت عليها حينما انقطع ما بينك وبين أم الحويرث وجارتها أم الرباب من وصال، قبل أن تشغف بالتي تبكي عليها الآن؟

---

٢) توضح والمقراة: موضعان. لم يَعْفُ رسمها أي لم ينمح أثرها. يقول الشاعر: لم ينمح أثرها على الرغم من مرّ السنين وترادف الأمطار وهبوب الرياح عليها.

(٣) معنى البيت: يقولون لي لا تهلك من فرط الحزن وشدة الجزع وتجمل بالصبر وينهونني عن الجزع.

٤) المهراق: المصبوب، والمعول: المعتمد والمتكل عليه. ومعنى البيت: ان برئي من دائي يكون بدمع أصبه، ثم قال: هل من معتمد ومفزع عند رسم درس. وهذا استفهام بمعنى الإنكار.

٥) الدأب: العادة. المأسل: جبل. ومعنى البيت: عادتك في حب هذه كعادتك من تينك، أي قلة حظك من وصال هذه كقلة حظك من وصالها. قوله قبلها أي هذه التي شغفت بها الآن.

٦) إذا قامتا تضوَّعَ المسك منهما

نَسيمَ الصَّبا جاءت بريَّا القَرَنْفُل

بلى، رددت قائلا، فحينما امتطت الحسناوان، اللتـان تتحدثان عنهما، دوابهن وفـارقتـاني، وفـاحت من ثيـابهن رائحـة المسك كنسيم الصَّبا وقد هبَّ على قرنفل، عند ذاك . . .

٧) ففاضت دموعُ العين منِّي صبابَة

على النَّحرِ حتى بلَّ دمعي مِحْمَلي

انسكبت الـدمـوع على صـدري حتى بلّ دمعي الفيـاض حمالة سيفي.

٨) ألا رُبَّ يوم لك منهنّ صالح

ولا سيّما يوم بدارة جلجلِ

ألا لا سعـادة تـدوم. فمهما كـان عظم السعـادة التي فـزت بها وأنت تنعم بوصـال الحسناوات، إلا أنـه لا يوم يضـارع حلاوة الساعات التي قضيتها عند الغدير بدارة جلجل.

٩) ويوم عقرت للعذارى مطيّتي

فيا عجباً من كُورِها المتحمَّلِ

---

٦) ضاع الطيب: انتشرت رائحته. والريا: الرائحة. ومعنى البيت: إذا قامت أم الحويرن وأم الرباب فاحت ريحة المسك منهما كنسيم الصبا إذا جاءت بعرق القرنفل ونشره.

٧) الصبـابة: رقـة الشوق. والمحمل: حمالـة السيف. ومعنى البيت: فسـالت دموع عيني من فـرط وجدي بهما حتى بلّ دمعي حمالة سيفي.

٨) دارة جلجل: غدير بعينه. ومعني البيت: رب يوم فزت فيـه بوصال النساء وظفرت بعيش صالـح ناعم منهن ولا يـوم من تلك الأيام مثل يوم دارة جلجل. يـريد أن ذلك اليوم كـان أحسن الأيام وأتمها. فأفادت لاسيما التفصيل والتخصيص.

٩) الكور: الـرحل بأداته. ومعنى البيت أنه فضل يـوم دارة جلجل ويوم عقر مطيته على سـائر الأيام الصالحة التي فاز بها بحبائبه، ثـم تعجب من حملهن رحل مطيته.

نعم لن أنسى السعادة التي فزت بها وأنا أرقب العذارى يغتسلن في الغدير. لقد عذلنني بسبب وقاحتي، لكنهن سرعان ما صفحن عني، فعقرن ناقتي لجوعهن وأخرجن نبيذا فاخرا من سرجي.

١٠) فَظَلَّ العذارى يرتمين بلحْمها

وشحمٍ كهُدَّاب الدّمقس المفتَّلِ

وانشغلت الفتيات وتعاون، حتى المساء، على تحضير اللحم والشحم الشهي الشبيه بفتائل قز أبيض رقيق الفتل،

١١) ويومَ دخَلْتُ الخِدْر خِدْر عُنيْزَةٍ

فقالت لك الويلاتُ إنك مرْجِلي

لقد غلبت عليهن السعادة ولم يخطر على بالهن أنه عليهن حمل رحل مطيتي معهن جزاء على عقرهن اياها. لكن العذراء عنيزة حملتني، في هذا اليوم السعيد، على ظهر بعيرها وهي تقول: الويل لي! إنك تجبرني على الترجل!

١٢) تقول وقد مال الغبيطُ بنا معاً

عَقرْتَ بعيري يا امرأ القيس فانزلِ

وحينما مال بنا الرحل من وطأة الحمل، نادت عليّ قائلة: لقد عقرت بعيري، يا امرأ القيس، فانزل عنه.

---

١٠) الهداب ما استرسل من الأشفار من الشعر ومن أطراف الثوب.
الدمقس: القز أو الأبريم. والمعنى: فجعلن يلقى بعضهن إلى بعض شواء المطية استطابة أو توسعا فيه طول نهارهن. وشبه شحمها بالقز الذي أجيد فتله وبولغ فيه.

١١) الخدر: الهودج. والمعنى: ويوم دخلت هودج عنيزة فدعت عليّ وقالت إنك تصيرني راجلة لعقرك ظهر بعيري.

١٢) الغبيط: ضرب من الهوادج. والمعنى: كانت هذه المرأة تقول لي في حالة إمالة الهودج إيانا قد أدبرتَ ظهر بعيري فانزل عن البعير.

١٣) فقلتُ لها سيري وأرخي زِمامَهُ

ولا تُبعِديني من جناكِ المعلَّلِ

فقلت لها : أرخي زمامه ، إنه قادر على حملنا ، ولا تبعديني عن التعلّل بثمرات حبك ، التي لا أشبع من جَنْيها .

١٤) فمثلك حبلى قد طَرَقْتُ ومُرضع

فألهيْتها عن ذي تمائِمِ محولِ

وكم من واحدة ، لم تبلغ حسنك حقا ، لكنها مثلك طهارة ، زرتها ليلا . وربَّ امرأة مرضعة حنون أتيتها وهي منشغلة بولدها ابن العام الواحد ، . فتراخت لي وراحت تزيح الرضيع ، بهدوء عن صدرها ، وهو مثقل بالتمائم نائم .

١٥) إذا ما بكى من خلفِها انْصرفَتْ له

بِشقّ وتحتي شقّها لم يُحَوَّلِ

وإذا ما بكى من خلفها ، انصرفت له بنصفها الأعلى الجميل وحنت عليه حنان الأم تاركة النصف الآخر تحت معانقها الولهان .

١٦) ويوما على ظهرِ الكَثيبِ تعذَّرتْ

عليَّ وآلتْ حَلْفةً لم تُحَلّل

---

١٣) المعلل : المكرر. والمعنى : فقلت للعشيقة ، بعد أمرها إياي بالنزول ، سيري وأرخي زمام البعير ولا تبعديني مما أنال من عناقك وشمك وتقبيلك الذي أكره أن أفارقه .

١٤) المحول : الصبي إذا تم له حول فهو محول . والمعنى : فرب امرأة ذات رضيع قد أتيتها ليلا فشغلتها عن ولدها الذي علقت عليه العوذة : فإذا كنتُ قد خدعت مثل هذه فكيف تتخلصين مني؟

١٥) شق الشيء : نصفه . والمعنى : إذا ما بكى الصبي من خلف المرضع انصرفت إليه بنصفها الأعلى فأرضعته وتحتي نصفها الأسفل لم تحوله عني .

١٦) الكثيب : رمل كثير. والتعذر: التشدد والالتواء . وآلت : أي حلفت .

والمعنى : وقد تشددت العشيقة وساءت عشرتها على ظهر الكثيب المعروف وحلفت حلفا لم تستثن فيه أنها تهاجرني .

وكم كان جميلا ذلك اليوم الذي تعذرت به عليّ فاطمة ونحن على ظهر كثيب، فراحت تعزز تمنعها بالحلف وتؤكد صدق حلفها.

١٧) أفاطِمَ مهْلاً بعضَ هذا التَّدلُّل
وإن كنت قد أزْمعْتِ صَرمِي فأجملي

فقلت، أفاطم، دعي هذا التشدد! وإن كنت قد أزمعت هجري، فتفكري وتروي.

١٨) وإن تَكُ قد ساءتكِ مني خليقَةٌ
فسُلّي ثيابي من ثيابك تنْسُلِ

وإن تك قد ساءتك أخلاقي أو خصلة من خصالي، فسلّي ثوب قلبي وانزعي منه حبك.

أثر المعلقات في الديوان الشرقي

تمهيد:

كان هذا هو المقطع الذي حفظه لنا الزمن من ترجمة معلقة امرىء القيس. ولربما كان جوته قد ترجم في عام ١٧٨٣ أكثر من هذا. فقد سجّل في يوليو عام ١٨٢٣ في «الدفاتر اليومية والسنوية» أن ترجمة المعلقات عادت إلى ذاكرته عام ١٨١٥ إذ يقول: «لقد عدت [١٩] إلى المعلقات التي سبق لي أن ترجمت بعضا (!) منها، بعد نشرها مباشرة» [٢٠]. هنا يجري الحديث إذن عن ترجمة «بعض» قصائد المعلقات. ونحن

١٧) مهلا: رفقا. أزمعت: وطنت. والمعنى: يا فاطمة دعي بعض هذا التدلل وإن كنت قد وطنت نفسك على هجري فأجملي الهجران.

١٨) الثياب في هذا البيت بمعنى القلب. ومعنى البيت: إن ساءك خلق من أخلاقي وكرهت خصلة من خصالي فردي علي قلبي أفارقك.

لا نعلم إلى أي مدى يمكن الركون إلى ذاكرة جوته بعد مرور أربعين عاما. ومهما يكن الأمر، فلم تبق سوى تلك الشذرات التي أوردناها فيما تقدم.

وهناك دلائل عديدة تبيّن أن جوته كان قد «عاد» إلى المعلقات في أيام الديوان الشرقي. ففي ديوان حافظ (الشيرازي)، الذي كان الشاعر قد تعرف عليه في مايو من عام ١٨١٤ عن طريق الترجمة التي قام بها «هامر» والتي كانت قد نشرت قبل ذلك بوقت قصير، وقع جوته في الرباعية الثانية عشرة (على حرف الراء) على إطراء حافظ لزهير، الشاعر العربي السابق عليه. وفي الهامش أوضح «هامر» أن المقصود هو «أحد أصحاب المعلّقات أو المذهبات السبع التي كانت تعلّق على جدار مسجد مكة مكتوبة بماء الذهب» (٢١).

أما الأمر الآخر الذي يمكن إثباته فهو أن جوته كان قد استعار من فبراير من عام ١٨١٥ وحتى مطلع أبريل من مكتبة فايمار ثلاث طبعات للمعلقات (٢٢) كان من بينها طبعة وليم جونز السابقة الذكر (٢٣). وتسجل مذكراته اليومية أنه طالعها في يومي ٢٣ و٢٧ فبراير، وأنه روى شعرا منها في يوم ٢٨ فبراير في القصر الأميري، أي على أسماع جمع من النسوة عند الدوقة لويزة (٢٤). وثمة احتمال كبير أن تكون الملاحظات التالية قد دونت عن هذه القراءة، وذلك كرؤوس أقلام يستعين بها جوته لتعريف المستمعات إليه بالمعلّقات:

> **المعلقات قصائد سبع، لسبعة شعراء كبار، قصائد مختارة. علقت شيئا فشيئا على باب الكعبة من العصر الأول الجاهلي. الشعراء هم:**
>
> **زهير وطرفة وامرؤ القيس وعمرو بن كلثوم والحارث وعنترة ولبيد. وعاش الأخير حتى زمن محمد (ﷺ) فآمن برسالته. ويختلف المؤلفون بشأن أصحاب المعلقات وعلى وجه الخصوص أسماء المذكورين في الآخر، وتوجد شروح وتعليقات على مَتْن هذه القصائد (٢٥).**

لقد أخذت هذه الملاحظات من كتاب أربيلو «المكتبة الشرقية» (٢٦)، وكان

جوته قد استعار أكثر من مرة هذا المعجم الضخم ـ الذي يقع في ١٠٦٠ صفحة من القطع الكبير ـ من مكتبة فايمار. امتدت الإعارة الأولى من يوم ٢٢ ديسمبر من عام ١٨١٤ لغاية ٢٢ مايو من عام ١٨١٥ (٢٧). وتعود الملاحظات المذكورة آنفا إلى هذا التاريخ بكل تأكيد (٢٨). إلا أن «المكتبة الشرقية» لم تكن بالنسبة لجوته سوى مرجع يلخص منه على وجه السرعة قراءته في القصر الأميري، إذ بقي سنده الرئيسي ومصدره الحقيقي هو وليم جونز وشرحه الأساسي المنشور عام ١٧٧٤، وهو الذي كان تحت تصرف الشاعر في طبعته الجديدة التي صدرت عام ١٧٧٧ بإشراف آيشهورن (٢٩). وفضلا عن هذا فقد استعار جوته في مطلع دراساته الأكثر جدية للشرق، أي في ديسمبر من عام ١٨١٤، هذا الكتاب من مكتبة فايمار ولمدة خمسة أشهر تقريبا، ولكن بطبعته الجديدة الصادرة عام ١٧٨٧ (٣٠). ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن ترجمة جونز الإنجليزية للمعلقات كانت هي المصدر الذي ترجم عنه أنطوان تيودور هارتمان المعلقات إلى الألمانية، وهي الترجمة التي كان جوته قد استعارها أيضا من المكتبة في الفترة الواقعة بين فبراير وأبريل من عام ١٨١٥. أضف إلى هذا أن شرح وليم جونز كان بمنزلة المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه جوته عند كتابته في ديسمبر عام ١٨١٨ الفصل المسمى «العرب» في «التعليقات والأبحاث» الخاصة بالديوان الشرقي. فهو يعتمد فيه صراحة على وليم جونز، ويأخذ من شرحه المكتوب باللغة اللاتينية الفقرات المتعلقة بتقييم الشعراء (الجاهليين) ومكانتهم الشعرية. ونظرا لأهمية هذه الفقرات فإننا نوردها هنا مسبقا، وقبل الشروع في الحديث عن أشعار جوته المتأثرة بالمعلقات:

> «وعند العرب، الذين يسكنون في بقعة أقرب إلى الشرق، نجد كنوزا رائعة في المعلّقات، وهي قصائد مديح نالت الجوائز في المباريات الشعرية، وقد نظمت في العصر السابق على مجيء محمد (ﷺ)، وكتبت بحروف من ذهب، وعلّقت على أبواب بيت اللّه (الحرام) في مكة، وتعطي فكرة عن شعب بدوي محارب يمتهن الرعي، تمزقه من الداخل

المنـازعـات بين القبائل التي يصـارع بعضهـا بعضـا، وتعبر عن التعلّق الـراسخ بالـرجـال الذين هم مـن نفس العنصر، وعن الشعور بـالشرف والرغبـة العارمة في الثأر مع حـزن في العشق وكرم وإخـلاص، وكل هذا بغير حدود. وهـذه القصائد تـزودنا بفكـرة وافية عن علـو الثقافـة التي تميـزت بها قبيلة قـريش، التي منهـا محمـد (ﷺ)، ولكنه أضفى عليهـا غـلالة جـادة من الدين، وعـرف كيف ينتـزع منها كل مطمع في تقـدم (مادي) خالص.

وقيمة هذه القصـائد الممتازة، وعدّتها سبع، تزداد بما فيهـا من تنوع رفيع سـام. ولا نستطيع أن نصفهـا على نحو أوجـز وأقـوم ممـا قـاله جـونـز، الصائب الحكيم، حين قال في وصفها [٣١]:

«معلقة امرىء القيس رقيقة، بهيجة، لماعة، أنيقة، متنوعة، سارة. وأما معلقة طرفة فجريئة حيـة، وثابة، ومع ذلك يشيع فيها نوع من البهجة. وقصيدة زهير قـاسية، جـادة، عفيفة، حـافلة بـالحكم والأدب والجمل الجليلة. وقصيـدة لبيد خفيفة هيمانة، أنيقـة، رقيقة، تذكـرنا بالرعـوية الثانيـة لفرجيل لأنه يشكو من كبريـاء الحبيبة، ويتخذ من ذلك فـرصة لتعداد منـاقبه والتفاخـر بقبيلته. وقصيدة عنترة تبـدو متكبرة، مهدّدة، حافلة بالتعبير، رائعة، لكنها لا تخلو من جمال في أوصافها وصورها.

وعمرو (ابـن كلثوم) عنيف، سـام، ماجد. والحارث (بـن حلّزة)، على العكس مليء بـالحكمـة، والفطنـة، والكـرامة. وهـاتـان القصيـدتـان الأخيرتان تبدوان بمنـزلة خطب ألقيت في المنازعات الشعرية ــ السياسية أمام جمهور من العرب اجتمع لتسكين الأحقاد المدمرة بين قبيلتين».

وفي ختام هذا التقييم للمعلّقات في «التعليقات والأبحـاث» يعرب جوته عن أمله في أن يكـون «بهذه العبارات» قد أثار «لـدى قرائه» الرغبة في قـراءة أو إعادة قراءة هذه القصائد».

وثمة جمل في نص جوته، الذي اقتبسناه آنفا، تتطلب بعض التوضيح، لاسيما ما أورده الشاعر من زعم بالغ الخشونة من أن النبي (ﷺ) كان قد أضفى على القريشيين الذين امتازوا بعلو الثقافة «غلالة جادة من الدين»، وأنه «عرف كيف ينتزع منهم كل مطمع في تقدم (مادي) خالص». وسوف نتناول بشكل مسهب فيما بعد ما كان جوته يعنيه بنقده الديني هذا الذي يثير لدى المسلمين - ولأسباب وجيهة - مشاعر الاستياء والاستنكار [٣٢]. أما هنا فنودّ فقط أن نبيّن أن تفضيل الشعر الجاهلي على شعر العصور الإسلامية المختلفة هو أمر واسع الانتشار، لا في المؤلفات الغربية التي تتناول تاريخ الأدب (العربي) فحسب، بل وعند بعض النقاد العرب أنفسهم. فتسمية عصر الشعر الجاهلي «بالعصر الذهبي» أمر مألوف وعرف قائم. ولقد وقع جوته عند «يوهان دافيد ميشائيليس» أيضا على الرأي القائل إن العصر الذهبي في الشعر العربي قد انتهى مع ظهور النبي (ﷺ).

«إن العصر الذهبي للفن الشعري، هذا العصر الذي يسمى الآن في مؤلفات العرب، ولأسباب دينية، بالعصر الجاهلي نظرا لأنه لم يقتبس من نور دين محمد (ﷺ)، قد بلغ نهايته مع ظهور محمد (ﷺ)» [٣٣].

ويؤكد بروكلمان أيضا - انسجاما مع علماء الاستشراق السابقين واللاحقين - هذه الحقيقة إذ يقول: «لم يكد الازدهار الحقيقي للأدب العربي يستمر ثلاثة قرون» [٣٤]. وينبه في هذا السياق إلى أن إطلاق العلماء العرب مصطلح « العصر الجاهلي »على المرحلة السابقة على الإسلام لا يجوز أن يقودنا إلى الاعتقاد بأنهم «يريدون بذلك أن يغضوا من شأن العصر الأول، بل أن نقيض ذلك هو الصحيح، فهم ينظرون إلى ممثلي هذا العصرعلى أنهم نماذج لا يبلغ شأوها... ويذهبون بعيدا في تدقيقهم إلى حد التهوين من قيمة شاعر لا يمكن انكار تفوقه، لمجرد أنه ولد بعد ظهور الإسلام» [٣٥]. وكما بيّن هندريك بيروس (Hendrik Birus) في رسالته المقدمة عام ١٩٨٤ إلى جامعة جوتنجن لنيل الأستاذية [٣٦]، كان جوته في الفصل المسمى «العرب» والموجود ضمن «التعليقات والأبحاث» قد تجاوز، من وجهة نظر معينة، الدراسات العربية المعاصرة له. ففي رأي بيروس أن تأكيد جوته على تمتع القرشيين بمستوى ثقافي عال يدل في واقع الأمر على أنه لم

يكن يرى في المعلقات مجرد «شعر فطري» كما ادعى ذلك آيشهورن في سياق مقدمته للعهد القديم، حيث أبرز «البساطة النبيلة» التي يتميز بها العرب البدويون، وعدّ شعرهم كلاما «موزونا مقفى دونما فن» (٣٧). كما كان قد وصف في كتابه «تاريخ الأدب منذ بداياته الأولى وحتى الأزمنة الحديثة» الشعر العربي الجاهلي بعبارات من قبيل «أشعار فطرية وتدفقات لمشاعرهم تمليها اللحظة التي يعيشونها: إنها سلسلة من صور نضّدت بغير فن، وبعَروض خال من القواعد..».. (٣٨) ثمّ يذكر المعلقات، على وجه الخصوص، فيقول:

«وكما هي الحال عند كل الشعراء في مثل هذه العصور، فغالبا ما تعوز لغتَهم الرصانةُ المناسبة، فهي تسمو عاليا مرة، ومرة يكون مساق الصور مفككا مضطربا.» (٣٩)

بيد أن جوته لم يوافق على هذا الرأي، إذ كان يرى في المعلقات شواهد على «الثقافة العالية» وبالرغم من هذا فليس من المستطاع تقييم مدى وقوفه على «لغتهم المتميزة ببنائها النحوي الدقيق، وتفرعها المعجمي الواسع الثري، وعروضهم وأوزانهم الشعرية الخاضعة لقواعد صارمة، والترابط الفني الرائع للموضوعات المختلفة التي تتناولها هذه القصائد الصعبة» (بيروس)، إذ لا توجد بحوزتنا الأدلة التي تثبت وقوفه على هذه الجوانب في اللغة العربية وأشعارها (٤٠).

لكن الشاعر قد ذكر، بين الفينة والفينة في سياق «التعليقات والأبحاث»، عناصر من قبيل «الوزن والتوازي والنبْر والقافية» التي يبدو أنها «تحشد» في طريق الشاعر «أسوأ العقبات» (٤١)، كما أكد أن «الصناعة الشعرية تحدث بالضرورة أكبر الأثر في أي أسلوب شعري» (٤٢) وبإمكان المرء أن يفترض أن جوته ــ كما هو شأنه دائما ــ قد أدرك بالحدس كثيرا من الانسجام والتوافق القائمين بين الشعر واللغة (٤٣). وإلى جانب أمور أخرى يشهد أيضا بطريقة عرض موضوع النسيب وخضوعه لقوانين صارمة (*)، على تقديره الكبير للبناء الفني للمعلقات، كما يمكن الافتراض بأنه تحسّس أيضا جسارة اللغة الشعرية وسموها، وتلاحق الصور وما

(*) في مطلع القصيدة الجاهلية (المترجم).

تنطوي عليـه من تجسيم موضوعـي كعناصر جمالية متميـزة وإبداعات فنيـة أصيلة.
ولعل خير دليل على هـذا الافتراض هو أن جوتـه قد تأثـر، في هذا السيـاق على وجه الخصوص، تأثـرا كبيرا بالمعلقات. وبإمكـان المرء وضع يده على مثل هـذا التأثر من خلال النظر إلى قصائده المستوحـاة من الشعر العربي الجاهلي التي نوّد أن نتناولها الآن بشيء من التفصيل

أولا: «دعوني أبك، محاطا بالليل»

كتب الشاعر قصيـدة «دعوني أبك، محاطا بالليل في المرحلـة التي كان يؤلف فيها «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» وبعد افتراقه عن مريانه فيلمر (Marianne Willemer) (*) عام ١٨١٥. وعلى الـرغم من انتماء هذه القصيـدة، سواء من حيث المضمون أو من حيث الخط الذي كتبت به، إلى الديوان الشرقي، إلا أنه لم ينشرهـا بنفسه أبـدا. ولـربما كـان ذلك بسبب إفراطهـا في تصـويـر لوعـة الحب ووجـده، وتقديمهـا له بشكل مفـاجيء ودونما مقدمـات، بحيث بدت لـه غير منسجمة مع مشاعر الود والوصال التي انطوى عليها «كتاب زليخا»:

دعوني أبك، محاطا بالليل

في الفلوات الشاسعة بغير حدود.

الجمال راقدة، والحداة كذلك راقدون،

والأرمني سهران يحسب في هدوء

(*) مريانه هي المرأة التي هام بها جوتـه حبا وألهمته أجمل قصائد الحب في الشعر الألماني. والواقع أنه لا يعرف الكثير عن طفولة مريانه ولا عن تاريخ ولادتها.
وكل ما يمكن قوله عن طفولتهـا ومرحلة صباها هو أنها بدأت حياتها راقصـة للباليه، وأن يوهان ياكوب فيلمر (Johan Jacob Willemer) صديق جوته، كان قد رعاها ثم تزوجها عام ١٨١٤.
تعرف جـوته عليهـا في نفس العام في دار زوجهـا وصديقه يـوهان فيلمـر في فرانكفـورت فأحبها وبادلتـه الحب. وحاولا أن يكتما حبهما الذي لم يبق فيه أمل بعـد زواجها، إلا أن حرارته مـاكان يمكن إخفاؤهـا فشاع خبره بين الناس. وقـد خلّد جـوته ذكرى مـريانه في قصـائد كثيرة ضمنها «كتاب زليخـا» في الديـوان الشرقي حيث يستعير لمريانـه اسم زليخـا، زوجة فرعـون مصر، التي هامت غـراما بيوسف. توفيت مريانـه في السادس من ديسمبر من عام ١٨٦٠ في فرانكفورت. (المترجم)

٥) وأنا، بجواره، أحسب الأميال
التي تفصلني عن زليخا، وأستعيد
(صورة) المنعرجات البغيضة التي تطيل الطريق.
دعوني أبك، فليس في هذا عار.
فالرجال الذين يبكون أخيار.
١٠)ألم يبك آخيل على حبيبته بريسايس!
وأكسركس بكى على الناجين من جيشه
وعلى خليله الذي قتله بيده
بكى الإسكندر.
دعوني أبك، فإن الدموع تحيي التراب.
١٥) وها هو ذا يخضوضر (*)(٤٤).

يتصور الشاعر نفسه هنا كما لو كان في قافلة جمال في الصحراء. وهذا هو الإطار العام للقصيدة. ولهذا نبه المعلقون والشراح، من قديم، على أوجه الشبه مع المقطعين الرابع والخامس من قصيدة «هجرة» (التي سنتحدث عنها أيضا في

(*) تجري هذه القصيدة على الإيقاعات الحرة، شأنها شأن قصيدتي «كتاب مطالعة» و «عزاء سيىء» من كتاب العشق (عشق نامه) ثالث كتب الديوان الشرقي، وتسري في القصائد الثلاث نفس النغمة الحزينة والحسرة على الحب الضائع، حب جوته لماريانه أو حاتم لزليخا. والبيت العاشر يحيل إلى النشيد الأول، البيت ٣٤٨ وما بعده في إلياذة هوميرس، والحادي عشر إلى تاريخ هيرودوت، الكتاب السابع، ٤٣- حيث تروي قصة الإسكندر مع قائده ورفيق صباه وأخيه في الرضاعة وهو كليتوس الذي طعنه الإسكندر بحربته طعنة قاتلة على أثر خلاف حاد في الرأي نشب بينهما. وقد ذكر جوته هذه الواقعة بالتفصيل في فقرة بعنوان «تأثير مضاد» وردت ضمن تعليقاته وبحوثه التي ألحقها بالديوان الشرقي، وذلك أثناء حديثه عن تمسك شعراء الشرق بحريتهم وشخصيتهم على الرغم من كونهم شعراء بلاط يعيشون من مدح ملوك طغاة وحكام، جبابرة. . أما عن اخضرار التراب علامة التحول وتجدد الحياة ـ وقد اشتق جوته الفعل من الصفة على غير القاعدة ـ فقد ورد اللفظ والمعنى في البيتين العشرين والسابع والعشرين من قصيدة «الحياة الكلية» في كتاب المغني أول كتب الديوان الشرقي، والفارق هنا أن التراب يخضر من دموع العاشق لا من المطر. . . ويلاحظ أن القصيدة لم تنشر إلا بعد وفاة جوته مع قصائد أخرى لم يضمها الديوان في الطبعتين اللتين أشرف عليهما بنفسه في سنتي ١٨١٩، ١٨٢٧. (المراجع)

الصفحات التاليـة). والواقع أننا نعثر على الموضوع الـرئيسي — وهو البكاء على فراق المحبـوبة — لا في هاتين القصيـدتين فحسب، بل وفي أماكن عـديدة من «كتـاب زليخـا» (٤٥). وبالرغـم من هذا فثمة اختلاف يميـز قصيدة «دعوني أبك، محاطـا بـالليل» عن سـواهـا من القصائد. ففيهـا يجري تبريـر البكـاء في مواجهة اعتراضات محتملة. ان الشاعر لايريد ولا يرغب في حبس دموعه: وهذا هو المضمون الحقيقي للقصيدة.

وإذا قارنا هذه القصيدة بقصائد المعلقات فإننا لا نقع على نفس الإطار العام فحسب، بل نقع بشكل يلفت النظـر، على نفس الدافع الأسـاسي أيضا. فمن حيث الإطار العـام تعتبر المعلقات قصائد تغنى بها أصحـابها في الصحراء حيث تلتقي القـوافل ويجتمع « الحداة» كما يؤدي البكـاء على نأي الحبيبة في المعلقـات أيضا دورا رائعا حقـا وأساسيا بكل معنى الكلمة حسبما اتضح لنـا عند الحديث عن مـوضـوع النسيب: فكل قصيدة مـن المعلقات السبع تبـدأ بـالنسيب، مع بعض الاختلافات في الصياغة والديباجة.

وكان قد نبه على ذلك بكل قـوة «أنطوان تيودور هارتمان» (٤٦) — صـاحب الترجمة الألمانية للمعلقـات، وهي التي كـان جوته يقـرؤها أيـام انشغالـه بتأليف الديوان الشرقي — في مقدمته لهذه الترجمة إذ قال في سياق عرضه للطبيعة العامة للمعلقات في الصفحة الثامنة:

« إن النهج الـذي تسير عليـه هـذه القصـائد يمكن اختصـاره على النحـو التالي: يـرى الشاعر الأطـلال التي كان فيها سبق تـزهو بساكنيهـا، فتضطرم في فؤاده مشاعـر الأسى ولواعج الحنين على نأي المحبوبة، فينـاجي طيفها ويصف محاسنها ويعـدد مناقبهـا. . . إلا أنه بالـرغم من هذا يظل يحاول كبت مشـاعره والتحكم في عواطفه»

ويستطرد هارتمان مبينـا مضمون الموضوعات التي جـرت لكل المعلقات على تناولها بحيث غدت الصفـة المميزة لهذه القصائد، فيذكر في هـذا السياق الفخر

بالبسالة والشجاعة، والإشادة بوقائع الحروب والغزوات، وتمجيد مناقب الآباء والأجداد وأفعالهم، والدعوة للتمتع بالحياة، ومدح السخاء وكرم الضيافة، وتدبيج بعض الحكم والمواعظ. وبعد أن يذكر هارتمان هذه الموضوعات يعود ثانية إلى الموضوع الذي تبدأ به المعلقات عادة — وهو البكاء على نأي الحبيب — إذ بدا له هذا الموضوع بحاجة إلى شيء من التفسير، ولهذا يرى أن تفسيره يكمن في:

«حياة الترحال عند العرب. فتجاور بعض هذه القبائل لحين من الوقت غالبا ما يخلق الفرصة لأن يهيم شاب من هذه القبيلة بحسناء من القبيلة الأخرى، الا أن الحاجة إلى الماء والكلأ غالبا ما تدفع قبيلة المحبوبة إلى الانتقال إلى أماكن جديدة. وهكذا لا يبقى للعربي المتيم سوى الحنين، لأن رحيلها يعني فقدانها إلى الأبد. ومن هنا كان لزاما أن تحيا في نفسه رؤية رسوم الدار ورماد الموقد والأثافي الأسفع (*) والنهير حول الخيمة ليجري فيه الماء الذي ينصب من الخيمة عند هطول المطر ولا يدخل البيت (**) وغير ذلك من الرسوم، ذكرى الأيام الخوالي حيث كان ينعم بوصال المحبوبة التي تثير في فؤاده لوعة الأسى والوجد، مطلقة لسانه بإنشاد الشكوى الرقيقة المعبرة عن رحيل الحبيبة في بعض الأحيان، وعن أدق الصور في تجسيم جمالها ومفاتن أنوثتها أحيانا أخرى» (٤٧).

وقد تناولت قصيدة امرىء القيس، التي كان جوته قد ترجمها عام ١٧٨٣ كما ذكرنا سابقا، موضوع النسيب، أو كما يسميه جوته "Liebestrauer" (٤٨) (وجد العشق أو لوعة الحب) بإسهاب وروعة تميزت بهما عن سائر المعلقات. وكانت هذه القصيدة فاتحة المعلقات التي ترجمها هارتمان. وعند مقارنة هذه القصيدة

(*) الأثافي هي حجارة توضع القدر عليها. الأسفع: الأسود.

(**) المقصود بهذا النهير هو النؤي الذي يرد في أحد أبيات زهير بن أبي سلمى حيث يقول:

أثافي سفعا في معرس مرجل

ونؤيا كجذم الحوض لم يتثلم

(المترجم)

بقصيدة جوته نجد على الفور وفي أولى العبارات تطابقا مدهشا : فصيغة «دعوني أبك» تتكرر عند جوته ثلاث مرات، المرة الأولى في البيت الأول مباشرة، والمرة الثانية في البيت الثامن، والمرة الثالثة في البيت الرابع عشر، وقد تميزت من خلال ابتداء البيت بها تميزا يلفت الانتباه. وإذا عدنا إلى قصيدة امرىء القيس وجدناها هي الأخرى قد بدأت في البيت الأول مباشرة بالبكاء :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل(*)

ويبين لنا توافق صيغة الشكوى وورودها في مطلع القصيدة مباشرة أن جوته كان قد تأثر فعلا بقصيدة امرىء القيس (٤٩). ونلاحظ من ناحية أخرى أن تحديد المكان قد جاء عند امرىء القيس أيضا بعد صيغة الشكوى مباشرة : فالمكان عند امرىء القيس هو «بسقط اللوى» (**) وعند جوته «في الفلوات الشاسعة بغير حدّ» . وهناك توافق من حيث الموقف أيضا، فهو يتحدد عند امرىء القيس من خلال «قفا» وعند جوته من خلال عبارة «الإبل تستريح، وكذلك حداتها» .

ونود أن ننبه، بشأن الصفة الزمنية المغزى عند جوته « محاطا بالليل» (البيت

(*) يرد هذا البيت الأول في ترجمة هارتمان على النحو التالي :
«قفا ودعونا نبك من ذكرى حبيبتنا ومن رؤية خيمتها هناك بمنقطع الرمل المعوج بين الدخول وحومل» (المترجم)

(**) أو بمنقطع الرمل المعوج حسب ترجمة هارتمان.
نعيد إلى ذهن القارىء ما سبق أن قلناه في معرض شرح هذا البيت أن السقط هو منقطع الرمل حيث يستدق من طرفه وأن اللوى هو رمل يعوج ويلتوي.
ولا شك أن القارىء قد انتبه إلى تقارب، بل ربما إلى تطابق ترجمة هارتمان النثرية لهذا البيت وللأبيات الأخرى اللاحقة مع ترجمة جوته الشعرية له وشرح الزوزني لهذه القصيدة وللقصائد الأخرى من المعلقات. والواقع أن هذا التطابق ليس بالأمر الغريب، فكلا المترجمين، جونز وهارتمان، قدما ترجمة نثرية للمعلقات تتطابق حرفيا تقريبا مع شرح الزوزني. وينطبق هذا الأمر على ترجمة جوته الشعرية لبعض أبيات معلقة امرىء القيس، إذ تقيد تقيدا دقيقا بترجمة جونز الإنجليزية، ومن ثم اقتربت تعابيره اقترابا شديدا من شرح الزوزني لها (المترجم) .

الأول)، إلى أبيات أخرى في قصيـدة «امرىء القيس» مع العلم بأن وصف الليل ظاهرة تتكرر كثيرا في المعلقات :

١ـ تضيء الظلام بـالعشاء كأنها

منـــــارة ممسى راهب متبتل

٢ـ تسلت عمايات الرجال عن الصبا(*)

وليس فؤادي عن هواك بمنسل

٣ـ وليل كموج البحـر مرخ سدوله

عليّ بأنـــواع الهمـــوم ليبتلي

ومن ناحية أخرى يستمر امرؤ القيس في الإعراب عن شكواه فيقول :

٤ـ وقوفا بها صحبي علي مطيهم

يقولـون لا تهلك أسى وتجمل

٥ــ وإن شفـائي عبرة مهـراقـة

فهل عند رسم دارس من معوّل

(الأبيات حسب ترجمة هارتمان) :

١ ـ يضيء نور وجهها ظلام الليل وكأنها مصباح راهب منقطع عن الناس .

٢ ـ ومهما سلا الرجال عشيقاتهم إلا أن فؤادي لن يشفى من حبها .

٣ ـ ورب ليل يحاكي أمـواج البحر أرخى علي ستور ظـلامه مع ضروب الشدائد ليختبر صبري وجلدي .

٤ـ ووقـف الأصحاب ليقولـوا لي وهـم على ظهـور مطيهم : لا تجزع وتجمل بالصبر.

٥ ـ إن الدمــوع فــقـط (هكـذا أجبتهم) هي التـي تخفف من كربي . . (٥٠)

(*) سلا : أي زال . والعماية : العمى . وزعم أكثر الأئمة أن في البيت قلبـا تقديره تسلت الرجال عن عمايات الصبا ، أي خرجوا من ظلماته (المترجم) .

وبشكل مطـابق لهذا يـدافع الشـاعـر، عند جـوتـه أيضـا ، عن بكـائه وعن «الدموع» التي يسفحها (البيت الرابـع عشر). ونعتقد أن جوته قد استلهم البيت الـذي يكـرره ثـلاث مـرات «دعـوني أبك» من صـدر بيت امـرىء القيس : «إن شفائي عبرة مهراقة»(*).

وبالتـالي فإن إنكـار الأصحاب على الشاعـر دموعـه، بالصيغـة التي وردت وبالصيغ المشابهة التي تـرد في قصائد أخرى من المعلقات وسـوف نتحدث عنها فيما بعد، هي التي أوحت لجوتـه بهذه القصيدة، لاسيما إذا أخذنـا بعين الاعتبار أن هـذا الموضع كان قـد صادف جـوتـه في الشرح الذي قـدم له هـارتمان ترجمتـه لقصيدة امرىء القيس، وقال في الفقرة الأولى منه مباشرة (ص٣٩) :

«حسب العـرف السائد بين أبنـاء جلدتـه، يتصـور الشاعـر نفسه في رحلـة وبمعيتـه بعض الأصحـاب. وعنـدما يشرف على المكـان الـذي كـانت تسكنـه حبيبته، قبـل فترة وجيزة من الـزمن، والذي غـدا الآن خاليـا منها لرحيـل قبيلته (قارن بهذاالأبيات ٥ـ٧ عند جوته)، فإنه يطلب منهم الوقوف حينا لكي يسترسل في أساه عل أطـلال ديارهـا ويشفي غليل فؤاده المحزون بـالدمـوع السجال. إلا أنهم يدعونه إلى التجلد ورباطة الجأش».

ويترك جوتـه الشاعـر «يثبت» في أبياتـه أن سفح الـدموع على فقـدان إنسان حبيب يشفي من الأسى، وبـالتالي «فليس في هـذا عـار». هنا أيضـا نجد آثـار المعلقات. ففي ترجمة هارتمان لقصيدة طرفة (ابن العبد)، التي كانت قد احتلت الترتيب الثاني من المعلقـات التي نشرها، نجد موضـوع النسيب وقد صيغ بشكل مشابه ومرتبط بموضوع استنكـار البكاء. وكما هي الحال في المعلقات كافة، فهنا أيضا تبدأ القصيدة بالنسيب. ويقدم هـارتمان للقصيدة بالعبارات التالية : «يبدأ طرفة، كالعادة بشكوى حارة من نأي الحبيبة»[٥١]. ولو ألقينا نظرة على الأبيات

(*) أو بصورة أدق، استلهمه من الترجمة التي قام بها هـارتمان لهذا البيت: «إن الدموع فقط. . . هي التي تخفف من كربي» (المترجم).

(٢ ـ ٤) من قصيدة طرفة، للاحظنا بشكل واضح للعيان، تطابق هذه الصورة، وصور أخرى، مع نص جوته :

(أبيات طرفة بأصلها العربي)

١) وقـوفـا بها صَحْبى عليَّ مطيّهمْ
يقـولـون لاتهْلَكْ أسى وتجلَّـدِ

٢) كأن حُـدُوجَ المالكيّـة غُـدْوَةً
خلايا سفينٍ بالنواصف من دَدِ

٣) عَدَوْليـة أو من سفين ابن يامن
يجور بها الملاّح طوْرا ويهتـدي

(أبيات طرفة حسب ترجمة هارتمان)

(هارتمان، ص ٧٠)

ـ ووقف الأصحاب ليقـولوا لي وهم على ظهور مطيهم: لا تجزع وكن رجلا.

ـ آه! كأن المراكب التي أقلت الحسناء سفن تسير في منعرجات(!) وادي دد.

ـ (سفن) . . . يجري بها الملاح مرة على المنعرجات (!) ومرة على استواء الطريق.

---

١) تفسير البيت هنا كتفسيره في قصيـدة امرىء القيس التي سبق الحديث عنها، والتجلـد هو الصبر (المترجم).

٢) الحدج : مركب من مـراكب النساء والجمع : حـدوج . والمالكية منسـوبة إلى بني مـالك قبيلة من كلاب . والخلايا جمع خليـة وهي السفينة العظيمة . والنواصف جمع نـاصفة، وهي أماكن تتسع من نـواحي الأودية مثـال السكك وغيرهـا . ودد اسم واد، ومعنى البيت : كأن مراكب العشيقـة المالكية غدوة فراقها بنواحي وادي دد سفن عظام (المترجم)

٣) عـدولي : قبيلة من أهل البحـرين، ابن يامن : رجل من أهلهـا . والجور: العدول عن الطـريق . والطور: التارة . ومعنى البيـت : هذه السفن التي تشبهها هذه الإبل من هـذه القبيلة أو من هذا الرجل، والملاح يجري بها مـرة على استواء واهتداء، وتارة يعدل بها فيحيلهـا عن سنن الاستواء، ليختصر المسافة (المترجم).

ها هنا أيضا نجد أن تدليل جوته على أن «الرجال الذين يبكون أخيار «ليس فحسب على توافق تام مع قول الأصحاب للشاعر «كن رجلا»، بل هو بمنزلة الجواب المباشر على دعوتهم هذه (*). وتتطابق المفردات تطابقا كليا حينما تبتعد الحبيبة — سواء عند طرفة أو عند جوته — وتوغل في أودية ومسالك تعجّ بـ «المنعرجات»، ويقف الشاعر الباكي الحزين إزاءها يتنسم ذكرى أيام الوداد. (جوته: وأنا. . . أستعيد في خيالي المنعرجات البغيضة التي تطيل في الطريق). ففي مثل هذه الصيغ المتميزة غالبا ما يمكن اكتشاف الينبوع الذي استقى منه الشاعر صوره بشكل بيّن وواضح. ولا ريب في أن هذا التعبير غير المعتاد كان قد استقر في ذهن جوته (**)، لاسيما أنه يرد في مطلع قصيدة أخرى أيضا وفي السياق نفسه بالضبط، أي في سياق الحديث عن الدموع وذرفها لنأي المحبوبة، إنها قصيدة الحارث (ابن حلّزة) التي قام هارتمان بترجمتها إلى الألمانية على النحو التالي (صفحة ٢٠١ وما بعدها):

(أبيات الحارث بن حلّزة بأصلها العربي)

١) آذنتنا ببينها أسماء

رُبّ ثاوٍ يمل منه الثواء

٢) بعد عهد لنا ببرقة شما

ء فأدنى ديارها الخلصاء

(*) نعيد إلى ذهن القارىء ما سبق أن قلناه من أن جوته لم يتأثر طبعا بالنص العربي الأصلي، ولكن بالنص المترجم. وكان هارتمان قد تصرف في النص بعض الشيء عند النقل فترجم عبارة «وتجلد» إلى «وكن رجلا»، ومن ثم استعار جوته هذا التعبير وليس «وتجلد». وفي هذا بطبيعة الحال تأكيد على رأي المؤلفة من أن العبرة ليست في توافق مفردات وصور جوته مع النص العربي الأصلي، بل في توافقها مع النص الوارد في الترجمة الألمانية. وانطلاقا من هذا المنظور فلا ريب في أن هناك توافقا وتطابقا تامين (المترجم).

(**) منذ قراءته المبكرة للمعلقات (المترجم).

١) الإيذان: الإعلام، والبين: الفراق، والثواء: الإقامة. ومعنى البيت: أعلمتنا أسماء بعزمها على فراقنا، ثم يقول: رب مقيم يمل إقامته ولم تكن أسماء منهم، يريد أنها وإن طالت إقامتها فلم أملها (المترجم).

٢) العهد: اللقاء، ومعنى البيت: عزمت على فراقنا بعد أن لقيتها ببرقة شماء وخلصاء التي هي أقرب ديارها إلينا (المترجم).

٣) فـالمحيـاة فـالصفـاح فأعنـا
ق الفتـاق فعـاذب فـالـوفـاء
٤) فـريـاض القطـا فأوديـة الشر
يب فـالشعبتـان فـالأبـلاء
٥) لا أرى من عهدت فيهـا فأبكي
اليـوم دلها ومـا يحير البكـاء
٦) غير أنى قـد أستعين على الهم
إذا خف بـالثـويّ النجـاء

(أبيات الحارث بن حلزة حسب ترجمة هارتمان لها) :

ــ هل أعلمتنا الحسنـاء أسماء بمفـارقتهـا إيانـا؟ آه! لماذ ا يمل الغرباء في أغلب الأحيان مكان إقامتهم؟

ـ لقد عـزمت على فراقنا بالـرغم من العهد الذي تعاهـدنا عليه عندالتلال الرملية . . .

ـ (٣ , ٤)والـذي كررنـاه في رياض القطـا وفي منعرجـات غابـة الشريـب وفي أودية الأبلاء وسهوله . . .

ــ لا أرى في هــذه المواضع أثـرا للعهـد الــذي قطعتـه لي على نفسهـا ، فأنـا أبكي اليـوم جزعـا وهما، لكن البكـاء لايـرد على سعادتي الضائعة. ومع ذلك ياحارث! لا تكن جزوعا . . .

ـ إني أحاول تبديد همومي . . .

---

٣ , ٤) هـذه كلها مـواضع عهـد بها . ومعنى البيت : أنها قد عـزمت على مفـارقتنا بعـد طول العهـد (المترجم) .

٥) الاحارة من قـولهم حار الشيء أي رجع . والـدله : ذهاب العقـل . ومعنى البيت : لا أرى في هذه المواضع من عهدت فيهـا، يريـد أسماء ، فأنا أبكي اليـوم ذاهب العقل وأي شيء رد البكاء على صاحبه؟ (المترجم) .

٦) الثـوي : المقيم . والنجـاء : الإسراع في السير. ومعنـى البيت : لكني أستعين على إمضـاء همي وإنفاذها وقضاء أمري، اذا أسرع المقيم في السير لمعظم الخطب وفظاعة الخوف (المترجم) .

إذا كان جوته قد ترك الشاعر يتتبع بأفكاره، وهو يسفح الدموع، «المنعرجات» الكثيرة التي تطيل في طريق المحبوبة النائية، فما ذلك إلا بفضل الانطباعات المفعمة بالصور التي كان يقرؤها عند شعراء المعلقات (٥٢)، وان كان هؤلاء لم يتتبعوا هذه الطرق والمسالك بأفكارهم، بل كانوا يقتفون آثار الحبيبة حقا وحقيقة، قبل أن تصبح هذه الصورة موضوعا تقليديا يطرقه الشعراء. وعلى كل حال فقد كان بمقدور جوته أن يقرأ في الشرح الذي قدمه هارتمان في الصفحة ٧٤ :

«وعندما يجد هؤلاء الشعراء ديار الحبيبة مهجورة، يمتطون ظهور إبلهم ويتتبعون الطريق الذي سلكته. ومن فرط وجدهم وشوقهم إلى الحبيبة غالبا ماكانوا يقبلون ما تركت من آثار في الرمال».

وإذا أخذ المرء هذه الأمور بعين الاعتبار، فلا ريب في أنه سيفهم معنى عبارة جوته «وأنا استحضر في خيالي صورة المنعرجات البغيضة التي تطيل في الطريق» وخلفيتها فهما أكثر حيوية. إن شاعر الديوان قلد هنا الشاعر الجاهلي، ليس في الواقع بطبيعة الحال، ولكن عن طريق التخيل أو التلاعب بالأفكار.

وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «حداء»، أو بالأحرى، «حداء الإبل»، فهذا التعبير الذي لايرد أبدا في أي موضع من «الديوان الشرقي» ماخلا قصيدة «دعوني أبك»، هو أيضا — وهذا ما نود أن نؤكده هنا — من مفردات الترجمة التي قام بها هارتمان للمعلقات (٥٣). ولربما أوحى هارتمان نفسه بالاستشهاد بأمثلة من العصر القديم على بكاء أبطال — وهم آخيل في إلياذة هوميروس أكثر من مرة في مقدمة ترجمته للمعلقات أسلوبا بلاغيا حاذقا يسهل وإكسركسيس الأول خامس ملوك الفرس والإسكندر ملك مقدونيا — فقد اتبع هارتمان أكثر من مرة في مقدمة ترجمته للمعلقات أسلوبا بلاغيا حاذقا يسهل عليه تقريب حياة العرب وأنماط سلوكهم الغريبة من تصورات قرائه، وذلك باللجوء إلى أمثلة من الحياة الإغريقية القديمة لمعرفتهم بها واطلاعهم عليها. ومن ثم فليس من قبيل المصادفة أن يبدأ جوته سلسلة استشهاداته بالأبطال التاريخيين بآخيل (البيت العاشر من قصيدة «دعوني أبك»، إذ كان هارتمان قد ذكر آخيل مرتين (٥٤).

وأخيرا هناك تطابق مدهش حقا في المحتوى أيضا. فقصيدة «دعوني أبك محاطا بالليل» تختتم بتحول إيجابي:

«دعوني أبك، فإن الدموع تحيي التراب، وها هو ذا يخضوضر».

ويتوقف شرح هذه الجمل على كلمة «يخضوضر»، فهي من صياغة جوته(*)، وتعني، حسب رأي المعلقين والشراح: «أريج نباتات ريانة ندّية»(٥٥)، وتستخدم دائما «كعلامة على حياة جديدة»(٥٦)، وترمز «إلى جو يبعث على النمو والعطاء» وعلى تجدد داخلي»(٥٧). ومعنى هذا كله أن ما يراد التنويه به في قصيدتنا التي نحن بصددها هو أن «الدموع» المسفوحة إثر هجر الحبيبة لها تأثير خصب على الشاعر، أو بتعبير أدق، على إنتاجه(٥٨)، ويتفق هذا المعنى مع خصوصية جوته الشعرية تماما، هذه الخصوصية التي لم تحظ بالدراسة التي تستحقها إلا في القرن العشرين. فالحبيبة النائية أو العصية المنال كانت أكثر إلهاما لإنتاجه في كل المراحل(٥٩). وأهم أجزاء «كتاب زليخا»، لا بل أهم أجزاء« الديوان الشرقي» قاطبة، لم تدبج إلا بعد فراق مريانه فيلمر في خريف عام ١٨١٥، كما أن عطاءه الشعري إبان رحلاته إلى منطقتي نهري الماين والراين في العامين ١٨١٤ و١٨١٥ كان قد سبقه هو الآخر أيضا وداع مريانه له.

بهذا المعنى نعتقد أن «لوعة الحب» كثيرا ماكانت مدخلا لإنتاج شعري متجدد عند جوته. ولقد لاحظنا عند شعراء المعلقات ظاهرة مشابهة لذلك تماما. فالقاعدة هي أن تبدأ كل قصيدة بالنسيب، أي بتصوير لوعة الحب، كما لو كان في هذا مفتاح القريحة الشعرية وتفتح الطاقات الخلاقة، وبهذا تقضي القوالب المتعارف عليها(٦٠). ولقد نبهت «الزا لشتنشتتر» إلى أنه في القصيدة العربية القديمة ثمة موضوعات غالبا ما تتعاقب: فبعد بكاء الأطلال، مثلا، يأتي ذكر هطول المطر، ومن ثم وصف الأطلال وقد غدت ممرعة معشبة...»(٦١)، وهي تبين، استنادا إلى شاعري المعلقات لبيد وعنترة، أنه

(*) ولا وجود لها، بهذه الصيغة، في اللغة الألمانية (المترجم).

«بعد هطول المطر تنبت خضرة يانعـة . . . وتغدو المروج بالعشب ناضرة»(٦٢) .
وفي سيـاق الحديث عن معلقـة عنترة يجري الحديـث عن «سحـاب بكـر، أي سحاب لم يسبق أن فقد شيئا من غيثـه، يجود بأمطاره على الأرض بعين ثرة غزيرة المطر» (٦٣) . من هنا نجد أن شعراء المعلقات كانوا يضمنون ما يختارون من صور مستوحـاة من الطبيعة عناصر رمـزية . والحقيقة أن الصور الـرمزية المستـوحاة من الطبيعة، كالصحراء والخضرة النديـة، ليست سوى تعبير عن الأحوال النفسية . وما من شك أن بإمكان المرء أن يفترض توفر جـوته على ذلك الفكر الثاقب وتلك الروح الشـاعريـة التي جعلته يدرك بنظـرة واحدة خاطفـة، هذه الخصـوصية في المعلقات ويستوعبهـا ويرى فيها شيئا يتجاوب بشكل ملحوظ مع طبيعـة إنتاجه والقـوانين التي تتحكم فيـه . وهكذا . وبفضـل هذا الإدراك أيضـا، كـان لمطلع قصيدة امـرىء القيس المشحون »بلـوعة الحب والـوجود» تأثير عميـق في إحدى قصائد «الـديوان» . ففي قصيـدة «دعوني أبك، محاطا بـالليل» يقتفي جوتـه أثر النسيب التقليدي، أي أثر تقليد عربي جاهلي، ويقترب منه اقترابا شديدا . وقد أكدت «الزا لشتنشتتر» هذا التقليد حيث قالت :

إن لدى الشاعر العربي الجاهلي مهمة واحدة فقط، ألا وهي التعبير شعرا عن تبـاريح حب انقضى، وحبيبة نأت، وشـوق إليها يضطـرم في الفؤاد . ومن هنـا انطوت أشعاره على الحنين إلى سويعات الوصـال الحلوة، وعلى ذكرى أيام السعد والوداد الخوالي . ولا يوجد مثال واحـد يثبت تغني أحد شعراء ذلك العصر بقصة حب سعيدة كان يعيشهـا في تلك اللحظة التي كان يدبـج بها قصيدته، في حين أن هناك مـا لا يحصى من الأمثلة التي يبكي فيها الشـاعر ويذكر مـا يقاسي من وجد بسبب نأي الحبيبة»(٦٤) .

وقد كانت الحبيبة في المعلقـات، في العادة، امرأة متزوجة(٦٥) . ولـربما رأى جوته في هذا أيضا تشابها مع ولهه بمريانه فيلمر .

ولا توجد أي دلائل على تاريخ كتابة قصيدة «دعوني أبك» . وإذا أردنا تحديد

زمن كتابتها انطلاقـــا من محتواها، فلا يمكن أن تكـــون قـد كتبت إلا بعد أيام أو أسابيع من آخر لقاء لجوته بمريانه فيلمر في مدينة هايدلبرج.

ويرجح كورف (Korff) (*)أيضا هذا التاريخ (٦٦)، ويشاركه في هذا الرأي فايتس (Hans -Y- Weitz) (٦٧) (**)ففي حين كانت أيام الوصال القليلة (من ٢٣ سبتمبر إلى ٢٦ منه) مع مـريانـه فيلمر في هايـدلبرج من أسعد الأيام وأجملهـا في حياة جـوته، الا أن حالتـه بلغت، بعد رحيلها، حـدا من القنوط واليأس والعـذاب لم يجربه في حياتـه كلها أبـدا(٦٨). وبفضل هذا الافتراق عن مريانه نشأت مجموعـة كاملة من القصائد الشعرية التي تتناول هذا الفـراق وتدور حوله. وشكلت هذه القصـائد لبّ «كتاب زليخا». وإلى هذه المجمـوعة من القصـائد تعود، من حيث المضمـون، قصيدة «دعـوني أبك»، فهي تعبر بشكل مبـاشر عن أساه وحـزنه على هـذا الفـراق، وربما بلغ هذا الحزن حـدا جعل جوتـه نفسه يتردد في نشرها. ويمكن اعتبـار التخيل الحي للطريق الذي سلكتـه المودعة دليـلا على أن القصيـدة كتبت بعـد تجربـة الوداع بفترة زمنيـة قصيرة نسبيـا. وقـد عبرت مريانه، من جانبها، عن لوعة الفـراق بقصيدة تناجي بها الريح الغربية مطلعها: «أيتها الريح الغربية/ كم أحسدك على أجنحتك الرطبة. . .» (٦٩) وهي القصيدة التي ضمها جوته إلى «كتـاب زليخا» من الديوان الشرقـي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار مـا تنطوي عليه قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل» من استعـارات كثيرة منقولة من المعلقات، سواء من حيث الموقف والـدافع أو من حيث الصيغ المستخـدمة، فسيكـون هناك دليل آخـر على تاريخ كتـابتهـا، إذ كان جـوتـه — كما لاحظنا — في ربيع عـام ١٨١٥ منشغـلا بعمق وجدية بـالمعلقات. كما أنه قد استعار آنـذاك ترجمة هارتمان لها (٧٠)، ومن ثم كـان هـذا

(*) Hermann August Korff واحد من مؤرخي الأدب الألماني ولد في Bremen عام ١٨٨٢ وتوفي عام ١٩٦٣. عمل أستاذا لـلأدب في العديد من الجامعات الألمانية. من أشهر مـؤلفاته: «روح عصر جـوتـــه» (أربعـــة أجـــزاء) » و «قصـــائد الحب في الـــديـوان الشرقـي» (المترجم).

(**) Hans Yoachim Weitz واحد من الكتـاب المختصين في أدب جوتـه. ولد في بـرلين عام ١٩٠٤ وحصل على الـدكتوراه الفخرية من جـامعة فريبـورج عام ١٩٦٧. من أشهر مؤلفـاته: «ماقالـه جوته عن الألمان» (Goethe Ueber die Deutschen)، ١٩٤٩، و «الديـوان الشرقي» لجوته، ١٩٥١ (المترجم).

الكتاب لا يزال حاضرا في ذهنـه في سبتمبر/ أكتوبر عندما عانى ماعـانى من حزن ولوعة وأسى إثـر ذلك الوداع المأسـاوي في حيـاته. كـان بإمكانـه في تلك الأيـام أن يتذكـر أن المعلقات ربما تفوقت على أية قصيدة أخرى في الشعر العالمي من حيث قدرتها على تصوير لوعة الفراق وثـراء صياغتها لها، وتقديمها لها على غيرها من الموضـوعات. وكان في تلك الفترة يتردد على هايدلبرج ضيفا دائما على المستشرق باولوس. وفي تلك الأيام أيضا، التي تخللها وداع مريانـه المفجع، كان الرجلان — كما يتضح من دفتر ذكريات جـوته اليومي — منشغلين معا بأدب العرب ولغتهم وخطهم، ومن الطبيعي أن يدور الحوار بينهما حول المعلقات، ومن الطبيعي أيضـا أنه كـان بإمكان جوتـه أن يراجع أو يستعير من بـاولوس تـرجمة وليم جـونز، أو على الأصح، تـرجمة أنطـوان هرتمان لهذه المعلقـات التي لا نعـدو الصواب اذا افترضنا وجودها بين يديـه عندما كتب قصيدته «دعوني أبك» [٧١]. ومـن الدلائل التي تشهـد على أن الشاعـر كان يستلهم، آنـذاك، مؤثـرات من الآداب الشرقية الأخرى تتناول أيضا مـوضوع الفراق، القصيدة التي كتبها بتاريخ السـابع من نوفمبر عام ١٨١٥، والمسماة «رنين» (يـاله من رنين رائع أن يشبـه الشاعـر نفسه. . .) والموجـودة في «كتاب زليخا». فهنـا كانت أبيات حافظ (الشيرازي) عن «ليلـة الوداع» هي التي نشأت عنها قصيدة جوته هذه (*).

وتبين هـذه القرينـة أن جوتـه قد استعـار، ممتنـا، من الشرق مواد ذات طـابع شرقي محض، وذلك فيما يتصل بموضوعات محددة كانت تشغل باله في مرحلة «الديوان».

---

* تقصد المؤلفة الأبيات التالية من قصيدة جوته التي تـرجمها صديقنا الدكتور عبد الغفار مكاوي، في مـؤلفه الصـادر عن دار المعـارف القـاهـرة عـام ١٩٨٩، ضمن سلسلـة اقرأ والموسـوم «النـور والفراشة»، على النحو التالي:

لاتدعني هكذا لليل وحدي، للكدر،
يا أعز الناس عندي،
شمعتي أنت ونجمي
آه ياوجه القمر.

فهذه الأبيـات شبيهة بقول حـافظ الشيرازي: «وجهك الذي يشبه القمـر، أيها الحبيب هو ربيع الجمال»، وقولـه في مكان آخر من ديوانـه: مادام لايضيء نجم في ليل الفراق، فتعـال إلى الشرفة وأضيء الليل بوجهك الذي يشبه القمر» (المترجم).

ثانيا: هجرة (كتاب المغني)

بالإضافة إلى «دفتر الذكريات اليـومي «وسجلات الإعارة من المكتبات العامة العائدة إلى ربيـع العام ١٨١٥ [٧٢]، وهي التي ذكرناها آنفا، هناك رسالة مهمة تدل هي الأخرى دلالـة واضحة لا تقبل الشك على أن المعلقات كانـت قد تركت بصماتها على قصـائد الـديوان الشرقـي. ففي السادس عشر من مـايـو من عـام ١٨١٥ حرر جوته رسالـة كان ينوي إرسالها إلى ناشر مؤلفاته فـريدرش فون كوتا (y. Friedrich von Cotta) يحدد لـه فيها طبيعـة ما كـان قد دبج «في هـدوء» ـ ومنذ فترة طـويلة تبلغ بالضبط قرابـة العام ـ من «قصائد تنحـو منحى شرقيا من حيث المعنى والأسلوب».

ويذكر جوته، في باديء الأمر، كيف أن ترجمة «يوسف فون هامر» لأشعار حافظ (الشيرازي) هي التي «ألهمته» تلك القصائد التي غدت تشكل «ديوانا لا يستهان به» ولكنه سرعان ما يستدرك فيضيف قائلا إن هنـاك، إلى جانب حافظ، مؤثرات أخرى تركت أيضا بصماتها عليه، إذ يقول: «علاوة على حـافظ، السابق ذكره، فقد أعرنا، عمـوما، الشعـر وغيره من الآداب الشرقية أذنـا صاغيـة، وذلك بدءا من المعلقـات والقرآن الكريـم، وانتهاء بجامي (*) والشعراء الأتراك». [٧٣] وبعد فترة وجيزة من تحرير هذه الرسالة ـ التي لم يبعثها جوتـه إلى الناشر ـ قام بفهرسة القصائد التي كانت قـد كتبت حتى ذلك الحين لكي تشكل الديـوان الشرقي، وهذا الفهـرس هو الـذي يسمى بـ «سجل فيسبادن» (Wiesbadener Register) ويرجع إلى ٣٠ مايو من عام ١٨١٥. وقد تمكن الدارسون عن طريق التدقيق في المائة قصيدة المذكورة عناوينها في سجل فيسبادن من التحقق من أن كل المصادر الشرقية، التي ذكرهـا جوته في رسالته إلى كوتا، كانت فعـلا ينبوعا استقى منه جوته ـ ماعدا المعلقـات! ـ فحافظ، والقرآن الكريـم وجامي، والشعـراء الأتراك وغيرهم من الشعـراء، هؤلاء جميعـا رصدت لهم

(*) هو عبـد الرحمن جامي آخـر عظام الشعـراء الفرس، عاش من عـام ١٤١٤، حتى عام ١٤٩٢ (المترجم).

مؤثرات في قصائد الديوان الشرقي التي يرجع تاريخ تأليفها إلى العام الأول. ومن هنا يصبح عدم ذكر المعلقات أمرا يدعو للاستغراب حقا، لاسيما أنه قد ثبت بالدليل صدق ما كان جوته قد ذكر من مصادر في الحالات الأخرى كافة.

يضاف إلى هذا دليل آخر يشهد على تأثر القصائد المذكورة في سجل فيسبادن بالمعلقات. فهذا السجل يورد تحت الرقم ٢ لافتة إشادة أو تنويه، غضّ الطرف عن نشرها فيما بعد، عنوانها: «إجلال»، لكنها سلمت من الضياع ولاتزال موجودة إلى الآن [٧٤]. وأكبر الظن أنها كتبت بعد فترة وجيزة من تحرير مشروع الرسالة إلى «كوتا» في ١٦ مايو من عام ١٨١٥، فهي من حيث المضمون تعيد، ولكن بشكل أكثر إسهابا، ما كان جوته قد قاله في الرسالة التي كان ينوي إرسالها إلى كوتا [٧٥]. فإلى الأسفل من العنوان «إجلال...» يرد هنا أيضا ذكر عدد من المصادر الشرقية التي استقى منها جوته، بالإضافة إلى حافظ، إلهامات مهمة: فنص الفقرة الخامسة يقول (وقد أبرزت بخط اليد بشكل يلفت النظر):

«إجلال... لمعلقات الصحراء التي شاخ عليها الزمن» [٧٦]

ونجد هنا أيضا أن الدراسات قد رصدت كل المجموعات الشعرية الشرقية التسعة تقريبا المذكورة في هذه اللافتة وبينت مناحي تأثيرها في قصائد «الديوان» المدرجة في سجل فيسبادن، مع استثناء واحد فقط: المعلقات.

من هذين الدليلين يتبين أن البحث في قصائد «الديوان» المذكور في سجل فيسبادن هو الذي يكشف لنا، استنادا إلى ما نوّه به جوته نفسه، عن المؤثرات المباشرة للمعلّقات على «الديوان» ويمكن بالفعل إثبات أنه من بين أهم قصائد هذه المجموعة من «الديوان» هناك قصيدتان متأثرتان بالمعلقات بشكل تفصيلي، وهما «هجرة» (الشمال والغرب...)، التي صارت فيما بعد القصيدة الأولى في «كتاب المغني»، و«أنّى لك هذا؟» التي غدت القصيدة الأولى في «كتاب سوء المزاج» ولكن لنبدأ أولا بإمعان النظر في القصيدة التي يفتتح بها «الديوان» كله:

هجرة (*)

الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر،
والعروش تثلّ والممالك تتزعزع وتضطرب،
فلتهاجر إذن إلى الشرق الطاهر الصافي
كي تستروح نسيم الآباء الأولين،

٥) هناك، حيث الحبّ والشّرب والغناء،
سيعيدك ينبوع الخضر شابا من جديد (**).
إلى هنالك، حيث الطهر والحق والصفاء،
أود أن أقود الأجناس البشرية،
حتى أنفذ بها إلى أعماق الأصل السحيق

١٠) حين كانت تتلقى من لدن الرّب
وحي السماء بلغة الأرض،
دون تصديع الرأس بالتفكير.
هنالك، حيث كانوا يوقرون الآباء ومن تسلط الغريب يأنفون.

١٥) أجل، هنالك أودّ التملّي بحدود الشباب: (***)

(*) كتب جوته عنوان القصيدة «هجرة» بنطقها العربي ورسمها الفرنسي Hegire وكان الشاعر قد نظم هذه القصيدة إبان الحروب النابليونية وما جلبته على أوروبا من هزات سياسية وعسكرية عمّت النرويج وروسيا في الشمال وإسبانيا والبرتغال في الغرب ومصر وإيطاليا في الجنوب، وأسفرت عن الإطاحة بعروش سويسرا والنمسا وإسبانيا والبرتغال والدنمارك وبروسيا وباقي الدويلات الألمانية. ويتبرم الشاعر بهذه الهزات ويفضل الارتحال إلى عالم البدو والصحراء (المترجم).

(**) ننبه بشأن النبي الخضر إلى أن كتب قصص الأنبياء تذكر عنه أنه كان على عهد ذي القرنين وأنه كان «في مقدمته أيام مسير في البلاد، وأنه بلغ مع ذي القرنين «نهر الحياة» وشرب من ماء، وهو لا يعلم به، ولا يعلم ذو القرنين ومن معه محلته، فخلد...» (عرائس المجالس للثعالبي، ص ٢٢٤). وفي نفس هذه الصفحة يسمي الثعالبي هذا النهر «عين الحياة» أيضا، إذ يقول عن الخضر: «إنه كان على مقدمة ذي القرنين... فشرب من ماء عين الحياة» (المترجم).

(***) حدود الشباب «استعارة قصد بها الشاعر العصور التي يكون فيها الفكر البشري خاليا من التعقيد والسفسطة ويتسم بالبساطة والعفوية (المترجم).

فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا
وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة ذات شأن كبير،
لا لشيء إلا لأنها كلمة فاهت بها الشفاه .
وفي يميني أن أدخل في زمرة الحداة .

٢٠) وأن أجدد نشاطي في ظلال الواحات
حين أرتحل في رفقة القافلة
متجرا في الشيلان والبن والمسك
وفي عزمي أن أسلك كل سبيل :
من البادية إلى الحضر، ومن الحضر إلى البادية .

٢٥) أي حافظ! إن أغانيك لتبعث السلوى،
إبان المسير في الشّعاب الصاعدة الهابطة ،
حين يغني الحادي ساحر الغناء ،
وهو على ظهر دابته ،
فيوقظ بغنائه النجوم في أعلى السماء .

٣٠) ويوقع الرعب في نفوس الأشقياء .
وأنّه ليحلو لي ، أي حافظي الأقدس ، أن أحيي ذكراك
عند الينابيع ، وفي حانات الصهباء ،
وحين تكشف المحبوبة عن نقابها قليلا
فيفوح منه عبير المسك والعنبر.

٣٥) أجل! إن ما يهمس به الشاعر من حديث الحب ،
ليحمل الحور أنفسهن على العشق .

فإن شئتم إلا أن تحسدوا الشاعر على هذا الحظ
أو أن تحرموه منه وتعكروا صفوه عليه ،
فاعلموا إذن أن كلمات الشاعر وقوافيه

٤٠) تحلق دائما ،
قارعة أبواب الجنة بهمس وهدوء
ناشدة لنفسها حياة خالدة .

وقد دون جوته يده يوم الرابع والعشرين من ديسمبر من عام ١٨١٤ تاريخا لنظم القصيدة . وكان هو نفسه قد شرح ما تريد القصيدة أن تفصح عنه إذ كتب يقول بأنها تسعى لإعطاء :

«معرفة كافية بمعنى وهدف هذا كله (أي معنى وهدف الديوان الشرقي) . . . إن الشاعر هنا يصور نفسه على هيئة رحّال . وها هو ذا قد بلغ الشرق . وهو يريد أن يتملّى عادات الشرق وأحواله ، وما به من موضوعات خاصة وما يشيع فيه من أفكار دينية وآراء ، بل إنه لا ينكر اتهامه بأنه مسلم حق» (٧٧) .

تفصح هذه الجمل عن الطابع العام لقصيدة «هجرة» : فهي تبين الأماكن والعصور التي ينوي الشاعر، بوصفه «رحالا» ، ولوجها . وفي هذا كله يلخص جوته هنا الآفاق التي فتحتها له الدراسة الأولية للشرق .

ويحدثنا على وجه الخصوص ، دفترُ الذكريات اليومي ، العائد إلى أيام إقامة جوته في يّنا خلال الفترة الممتدة من ٤ ديسمبر حتى ٢٢ منه ، أن الشاعر كان في تلك الأيام منكبا على دراسة الشرق . وأنه لأمر مفروغ منه أن الاهتمام بالشرق كان قد زاد منذ الأيام التي كان جوته قد قضاها في هايدلبرج والتي امتدت من ٢٤ سبتمبر حتى ٩ أكتوبر من عام ١٨١٤ ، إذ كان في هذه الأيام ــ التي لم يتحدث عنها في دفتر الذكريات اليومي ، ولكنها موثقة بملاحظات مسهبة في العديد من الرسائل ـ بصحبة أستاذ اللغة العربية وآدابها بجامعة هايدلبرج هـ . أي . ج باولوس يوميا

تقريبا، ولن نجافي الحقيقة إذا ما افترضنـا أن جوته لم يتحدث مع هذا العالم المختص بشؤون الشرق بإسهاب حول موضوعات تخص الشرق فحسب، بل أنه كان يستخدم مكتبتـه أيضا، وبـالتـالي لابـد أن يكون قـد اطلع هنـا أيضـا على ترجمة وليـم جونـز للمعلقات أو ترجمة هارتمان لها نقلا عن ترجمة جـونز. كما كان (أي جوته) قد التقى، في الأسـابيع التي قضاهـا بعد ذلك في يّنـا، بـالمستشرق لورسبـاخ، فكانت مكتبتـه الخاصـة هي الأخرى أيضـا تحت تصرف جـوته تمامـا كما كـانت تحت تصرفه مكتبـة صديقه المهتم بالشرق كنيبل (Knebel).

ومهما كان الأمر فلابد أن نفترض وجود دراسات معمقة جعلت في الإمكان كتابة قصيـدة «هجرة» في ديسمبر عـام ١٨١٤. فـالطـريقة التي يشير بها جـوتـه إلى أهم عصور الشعر الشرقي تشهـد على أنه في هذه الفترة كان قد ألمّ بالمادة إلمامـا أتاح له أن ينظـر نظرة شـاملة شبيهـة إلى حـدّ كبير بتلك النظرة التي اشتملـت عليها الـرسالـة السابقـة الذكـر، أو بصورة أدق، مشروع الـرسالة التي كـانت موجهـة إلى فون كـوتا بتاريخ ١٦ مايو من عام ١٨١٥: فقصيدة «هجرة» قدمت الصياغة الشعرية لما كان قد صيغ نثرا في الرسالـة السابقة الذكـر. وكما جرى الحديث في مشروع الرسـالة عن المعلقات، كذلك نجد فقرات في قصيدة «هجـرة» ترنو ببصرها إلى عالم الشعر العربي البدوي القـديم بقـدر يفوق ما لاحظـه شراح القصيدة. ومـن هنا فإنـه لأمر يـدعو للغبطة حقا عندمـا ينوع الدارسون G. V. Loeper و K. Burdach و K.E. Er-matinger بأن المقطع الرابـع يصف البيئة البدويـة. فهذا أقل مـا يمكن أن يقال في هذا السياق. وبناء على هذا أشار هؤلاء المعلقون عند شرحهم لقصيدة «دعوني أبك، محاطا بـالليل» ـ التي سبق لنـا أن تحدثنا عنهـا ـ إلى أوجه الشبـه القائمـة بينها وبين المقطع الرابع من قصيدة «هجرة»، فهنا أيضا يسود نفس الموقف: أن الشاعر «يرتحل مع القـافلة»، ويجد نفسه في جمع مـن الحداة في الصحراء. وبالـرغم من هـذا كله، أغفل الشراح حتى الآن، الإشارة إلى المعلقات في هذا السياق [٧٨]، لأنهم لم يدركوا أثرهـا على قصيدة «هجرة». ونود، فيما يلي إلقـاء نظرة فاحصـة على المقطع الثالث،

على وجه الخصوص، من قصيدة «هجرة». فهنا تواجهنا آراء مختلفة تضع في طريق الشرح الدقيق الكثير من الصعاب والإشكالات، لاسيما إذا لم يستطع المرء تحديد المصدر الذي استقى منه الشاعر إلهاماته. ولنبدأ بالبيت رقم ١٥ وما بعده:

أجل، هنالك أودّ التملّي بحدود الشباب:

فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا،

وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة هناك مهمة،

لا لشيء إلا لأنها كلمة فاهت بها الشفاه.

هنا يجري ربط وجهتي نظر مختلفتين بشكل يلفت النظر: فأولا يجري الثناء على «حدود الشباب» المبكر، حيث يكون «الفكر ضيقا» إلى أبعد حدّ، وثانيا يجري إبراز «كلمة فاهت بها الشفاه» في مثل هذا العصر ووصفها بأنها «مهمة». ويختلف الشراح بشأن عباره «كلمة فاهت بها الشفاه»، فالغالبية ترى أن المقصود بها هو المثل السائر، في حين يعتقد آخرون أنه يتعين النظر إليها على أنها نقيض الكلمة المكتوبة. والمشكل هنا هو أن الشراح يصرّون على الأخذ إما بهذا الرأي أو ذاك ولا يقبلون الرأي الصائب على ما نعتقد، الذي يرى ضرورة تحميل هذه العبارة، وبشكل واع، كلا المعنيين. وسوف ننتهج فيما يلي هذا النهج، أعني أننا سنأخذ بكلا التفسيرين. فلو قرأنا مقدمة هارتمان للمعلقات، والتي سبق ذكرها مرارا وتكرارا، فسوف نجد فيها ـ وهو أمر يدعو للدهشة بلا مراء ـ فقرة تورد، في موضعين لا في موضع واحد، كلتا العبارتين السابقتين: العصر المبكر والكلمة الشفوية، مع ربط الأخيرة بعبارة «مهمة» في الحالين!

أما بشأن «الحكم والأقوال المأثورة والأمثال السائرة أو غير ذلك من المسميات(!)... التي زيّن بها أصحاب المعلقات قصائدهم»، فيقول هارتمان في مقدمته (ص٣٣):

«إننا لا نعثر عند جميع الشعوب التي تخطت عهود الطفولة، وإن لم تبلغ بعد شأوا

بعيدا في ثقافتها الفكرية، على تقصٍّ عميقٍ للأخلاق والحكمة تحلّل فيه كل الجزئيات وفق المعايير العلمية أو استنادا إلى نسق يقوم على نظريات ومبادىء محكمة الترابط للأخلاق والحكمة من الحياة: بل نجد قواعد معينة للفطنة العملية، وأقوالا وعبارات قصيرة هي حصيلة ما تراكم لدى أبنائها من تجارب وخبرات، وملاحظات وآراء عن الفضيلة والرذيلة، والسعادة والشقاء.

إنها بمنزلة دستورهم الأخلاقي، والثمار الأولى لفكرهم الثاقب، ومن هنا فهي مهمة وجديرة بالاحترام والتقدير من قبل كل امرىء لديه نزعة إنسانية. لقد جعلت لتدخل أعماق الفؤاد وتحفر نفسها في الذاكرة».

هذه العبارات تشبه أن تكون شرحا للبيت الخامس عشر وما يتبعه من أبيات في قصيدة «هجرة». ولعل أول دليل على تأثر جوته في هذه القصيدة بالنص الذي اقتبسناه عن هارتمان هو التشابه الحرفي الواضح في بعض العبارات. فالاستخدام العجيب النادر لعبارة «كلمة فاهت بها الشفاه» ولعبارة «مهمة»، هذا الاستخدام الذي يدعو المرء، بسبب صياغته المتميزة، إلى افتراض وجود مؤثر أوحى به، نجده عند هارتمان أيضا: فهو يصف «الحكم والأقوال المأثورة» المتداولة في الشعر العربي الجاهلي بأنها «مهمة». وإذا كان هارتمان قد رأى أن «الثقافة العقلية» عند عرب الجاهلية، «لم تبلغ... شأوا بعيدا»، فإن جوته يعود فيقول بطريقة غير مألوفة وبعبارات شبيهة بنص هارتمان: «فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا»، مع ملاحظة أن كلمة «الإيمان» ذاتها تستند إلى التفصيلات الواردة في نص هارتمان، ومع مراعاة الأهمية الكبيرة التي يوليها (أي هارتمان) لـ «حكم» الشعراء من حيث هي «دستورهم الأخلاقي». ولربما اتضح لنا تأثير نص هارتمان على قصيدة جوته بجلاء أكثر، إذا أمعنا النظر في تسلسل الأفكار. فالطريقة التي تتعاقب بها الأفكار وتتوارد في قصيدة «هجرة» تلفت النظر حقا: إذ يتساءل المرء بصورة غير إرادية عن الأسباب التي دفعت الشاعر للانتقال بأفكاره مباشرة من الثناء على «ضيق الفكر ومحدوديته» إلى أهمية الحكم والأقوال المأثورة. فلقد كان بالإمكان أن تتوارد على ذهنه سلسلة

أخرى من الخواطـر ربما كانت أقرب منهـا وأكثر احتمالا. إن نص هارتمان هـو الذي يفسر لنـا ذلك، حيث تتـوارد الأفكار في هـذا النص بنفس التسلسل: ففي بـادىء الأمر يُقدَّم وصف دقيق للثقـافة العربية في العصر الجاهلي على أسـاس أنها كانت قد خـرجت قبل فترة زمنية وجيـزة من طـور الطفولـة، ومن ثمّ يجري الحديث عن قيمـة الكلمة الشفوية، أي عن الحكم والأمثال السائرة أو الأقوال المأثورة، علما بأن وصف هذه الحكم بأنها «مهمة» يرد في هذا الموضع أيضـا، كما ورد تماما عند جوته. والواقع أنه لا يمكن هـذا التناظر والتوافق في تسلسـل الأفكار ومحتواها بمحض المصـادفة، ولو أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبـار، للاحظنا أيضا في كلا النصين كيف تمّ الربط بين الفكرتين الأسـاسيتين من خلال تحديد ظـرفي لا يدرك للوهلـة الأولى. فهارتمان يقول: «عند الشعـوب التي تخطت عهد الطفولـة... نجد... حكما قصيرة»، أما جوتـه فيقول: إن الكلمة المنطـوقة «ذات أهمية كبيرة»، ممـا يدل على المعنى الأصلي للكلمة وهو أنها «ذات وزن كبير» و«جليلة الشأن» (*).

هذا ما يخص التطابق مع هـارتمان، حينما نفترض أن المراد بعبارة جوته «كلمة فـاهت بها الشفاه» هي الحكم والأقـوال المأثـورة والأمثال السـائرة وغير ذلك من المسميـات. أما إذا أردنـا أن نفهمها كما فهمهـا شراح ومعلّقون آخـرون على أنها نقيض للكلمة المكتوبـة، فثمة فقرة أخرى، في مقـدمة هارتمان السابقـة الذكر، تلفت هي الأخرى انتباهنـا وتجلي لنا حقيقة الأمر. ففي الصفحة الـرابعة من هذه المقدمة يقول هارتمان:

كـانت هـذه القصـائد ذات نفع عظيم، إذ كـانت، في العصـور السحيقـة القدم، بديلا عن اللغة المكتوبة.

لقد كانت بالنسبة للعرب هي ديوانهم وسجل محفوظاتهم الذي أودعوه وقائع

(*) تعزف المؤلفة هنا تنويعات على الكلمة الأصلية التي استخـدمها جوته في قصيدة الهجـرة عندما وصف الكلمة بأنها شـديدة الأهمية So Wichtig ـ فتورد اشتقاقـات منها تفيد نفس المعنى مثل ذات وزن كبير gewichtig وذات شأن gewicht besitzen ولهذا لزم التنويه (المراجع).

أسلافهم وكنزهم الثريّ في اللغة والحكمة . . . وعند كافة الشعوب الخام (التي عاشت على الفطرة)، والتي بلغت مرحلة من التطور شبيهة بتلك المرحلة التي كان العرب قد بلغوها، كانت الأناشيد هي السجل الذي يحفظ لهم ذكرى أحداث «مهمة» في حياتهم، وتكاد أن تكون هي الوسيلة الوحيدة لنقد أخبار السلف إلى الخلف.

ومرة أخرى يبدو لنا هذا النص كما لو كان تعليقا على البيت الخامس عشر وما يليه من أبيات في قصيدة «هجرة». فمن جديد الحديث عن «العصور السحيقة القدم» و«الشعوب الخام»، التي تتميز بخاصية افتقادها «للغة المكتوبة» وبكون «القصائد الشعرية» ذات نفع عظيم «لأنها تنوب عن الكتابة، ولأن الكلمة المنطوقة تحفظ أحداث الماضي «المهمة»، كما أنها، في الوقت ذاته، «كنز ثريّ في اللغة والحكمة» . . . مهمة/ لا لشيء إلا أنها كانت« كلمة فاهت بها الشفاه» هو تعبير شديد القرب من نص هارتمان المذكور. ومما يؤكد ذلك أن هارتمان المذكور. ومما يؤكد ذلك أن هارتمان أشار في موضع آخر إلى أن «عددا ضئيلا من قدماء العرب كان قادرا على القراءة» (٧٩).

هكذا يتبيّن لنا من شرح قصيدة «هجرة»، أنه حتى إذا اعتبرنا أن نص هارتمان الأخير مجرد عنصر مؤثر أو عامل ملهم، فسيظل بالإمكان تفسير عبارة «كلمة فاهت بها الشفاه» في البيت السابع عشر على أن المقصود بها هو القول المأثور والكلمة الشفوية المناقضة للكلمة المكتوبة، فكلا التفسيرين محتمل. وليست هناك أية ضرورة للتخلي عن أحدهما لحساب الآخر، إذ ينبغي على المرء ألاّ يفرض على الشاعر تفسيرا محددا مادام أنه يسمح لنا عَمْداً بأكثر من تفسير. ولعل الحالة بالذات أن تكون ذات فائدة كبيرة لأنها تبيّن أن احتمال نص معين لأكثر من معنى، يمكن في ظروف معينة أن يكون له ما يبرره في مصدر واحد بعينه.

وقد اشتمل التقييم الإيجابي «لحدود الشباب»، والإطراء المتحمس لذلك العصر الذي كان فيه «الفكر» «ضيقا ومحدودا» ــ وهو الذي يرد في المقطع الثالث من قصيدة «هجرة» ـ اشتمل على ما جاء في ختام المقطع الثاني كحلقة وصل، وهو قول الشاعر:

«دون تصديع الرأس بالتفكير» . فـالصلة بينهما متينة ، وكلاهما يعبر عن نفس المعنى تقريبا ، إلا أن الأخير منهما قد صيغ بقدر أكبر من الخشـونة . إن الشاعر جوته يهرب في قصيدة «هجـرة» هذه إلى «الشرق الطاهـر الصافي»، لا من الإضطرابـات العنيفة التي سببتها الحرب الدائرة آنذاك فحسب ، بل ومن سوء الأحوال العقلية التي سادت ذلك العصر أيضا ، أي بسبب الألاعيب الفكرية لفلاسفته بمذاهبهم المتكلفة . .

ولا مراء في أن عصر المعلقات كـان من جملة العصور التي استراح إليهـا الشاعر لبساطتها ، لأنها عصور الطهر والحق والصفاء (البيت السابع) .

ولقد أكد هارتمان في شروحـه العديدة أن عصر المعلقات كان «الثقافـة الفكرية» البسيطة الخالية من التعقيد . ولعل هذه الفكرة هي التي نبهت جوته إلى خلو العصر المبكر من المفاسد ، لاسيما أنه كان قد قرأ بالتأكيد قول (هارتمان) في الصفحة ٢٤ عن «العرب قبل محمد» بأنهم كـانوا «بدوا رحلا يعيشون على الفطـرة ولا يقيمون في مكان واحد»، أو قوله في الصفحة ٣٤ :

ينبغي على المرء ألا ينسى أبـدا أن أصحاب المعلقـات كانـوا بدوا رحـلا . . . يجوبون الصحراء الشاسعة طلبا للماء والكـلأ لأنفسهم ودوابهم . لذلك كانت حياتهم تمضي على وتيرة واحدة . . . كما كان كنز تجاربهم محدودا (قارن هذا بالبيت الخامس عشر من قصيدة «هجـرة» حيث يتحدث جـوتـه عن «حـدود الشباب») . ومن هنـا ، وبسبب وقـوفهم ، آنذاك ، على أدنى درجات سلم الثقافة العقلية ، حيث كانت أجنحة ملكاتهم القادرة على التخيل لاتـزال سليمة ولم ينـزع ريشهـا (قارن هـذا بـالبيت السادس عشر من قصيـدة هجرة : « فيكـون إيماني واسعا عريضا وفكـري ضيقا محدودا)، وكانت مشاعـرهـم جامحة وطباعهم ثائرة ونفـوسهم شاعرة متفتحة لكل مؤثر خـارجي . . . فقد كان من الضروري أن تفتقر لغتهم لـلأفكار المجردة، وأن تصبح شاعـرية حسية متقدة بـالحماس والحمية ، شأنها في ذلك شأن الشعـراء أنفسهم . . . الـذين ظلوا شعـراء فطـريين يطيعون سلطـان قـريحتهم فيقولـون الشعر عفـو البديهة وفيض الخاطـر دون أن ينالـوا قسطا من المعـارف والعلوم (قـارن هذا بمقدمـة هارتمان ، ص ٥ أيضـا) . وبالتالي فإنها (أي المعلقـات تقدم

للمهتم بأمر الشعوب والـدارس المتعاطف مع التاريخ القديم مادة واسعـة وثرية لا غنى عنها في البحوث والدراسات المقارنة، كما أنها وسيلة بارعة في تعميق فهمهم لروح العصر البطولي وشَحْـذِ نظرتِهم لطباع البشر الـذين عاشوا في هـذه الحقبة من الـزمن حيث كان الفكر قد أفاق من سُباته وتحرك.

لامـراء في أن هذه العبـارات تبـدو كما لـو كانت تأكيـدا على المقطع الثـالث من قصيدة «هجرة» وتتمـة له. ولكننا، على الرغم من هـذا، نرى أن البيتين الأولين من هذا المقطع، أي البيتين السابقين على البيت الخامس عشر الـذي كنا نتحدث عنه، قد تأثرا تأثـرا مباشرا بالمعلقات. والواقع أن إدراك هذا التأثـر هو الأمر الذي يكشف لنا عن المراد بهذين البيتين (البيتان الثالث عشر والرابع عشر):

هناك، حيث كانوا يوقرون الآباء،

ومن تسلط الغريب يأنفون.

فمدح السلف وتمجيد الآباء في مقدمة الموضـوعات التي تناولتها كل المعلقات بصورة منتظمة [٨٠]. وكذلك الأمر بالنسبة للأنفة من تسلط الغريب والتمرد عليه، فهي أيضا من الموضوعـات التي تناولتها المعلقات. وكما يتبين من قصـائد لبيد (بن ربيعة وعمـرو (بن كلثوم) والحارث (بن حلّزة) فإنـه غـالبا مـا كـان يجري الربط بين كـلا الموضـوعين فيـذكران في نفس واحـد. وللتـدليل على هـذا نقتبس، فيما يلي، بعض الأبيات من قصيدة عمرو (بن كلثوم) التي تبرز هذه الخاصية بشكل بيّن:

١) ألا لا يعلم الأقـــــوام أنـــــا

تضعضعنا وأنا قد وَنِينا (*)

٢) بأي مشيئـــةِ عمـــرو بن هِنْـــدٍ

نكون لقيلكم فيها قطينا (**)

(*) الوني: الفتور (المترجم).

(**) القيل: الملك دون الملك الأعظم. القطين: الخدم. ومعنى البيت: كيـف تشاء يـا عمـرو بن هند أن نكون خدما لمن وليتموهم أمرنا من الملوك (المترجم).

٣) ورِثنــا مجدَ علقمـــة بن سيف

أبـاح لنا حصـون المجد دينـا

٤) ورثت مهلهـــــلا والخير منهم

زهيرا نِعْم ذخر الذاخرينا (*)

٥) وعتـــابـــا وكلثـــومـــا جميعـــا

بهم نلنـــا تـراث الأكـــرمينـــا

٦) وذا البرة الـــذي حـــدثت عنـــه

به نحمي ونحمي الملتجينا (**)

٧) وقـــد علم القبـــائل من معـــدّ

إذا قبب بـــأبطحهـــا بنينـــا

٨) بأنـــــا المانعـــون لما أردنـــا

وأنـا النـازلـون بحيث شينـا

٩) إذا ما المَلْكُ سامَ النـاس خَسْفا

أبينـــا أن نقـــرّ الـــذل فينـــا

وهكـذا نجـد في هـذه الأبيـات، وفي بـاقـي المعلقـات، أن شقيّ أخـلاقيتهم. الاعتداد بالحريـة وإباء الضيم من ناحية، والفخـر بالآباء وتمجيد الأجـداد من ناحية أخرى، قد جاءا في نفس واحد وبشكل يعيد للذهـن ترابطهما ويوضح ما كان جوته يقصده بقوله في البيت الثالث عشر:

هنالك، حيث كانوا يوقرون الآباء

ومن تسلط الغريب يأنفون.

(*) يقول الشاعر: ورثت مجدَ مهلهل ومجد الرجل الذي هو خير منه وهو زهير (المترجم).

(**) ذو البرة: رجل من بني تغلب سمي بـه لشعـر على أنفـه يستـدير كـالحلقـة (المترجم).

وكان هارتمان قد أشـار، وهو يشرح في مقدمته القصيدة السابقـة الذكر، إلى هذا الترابط بشكل مسهب وعلى نحو شبيه بصيغة جوته، حيث قال في صفحة ١٧٢ :

«يسوق عمرو بـن كلثوم، بفخر واعتزاز، بطولات السلـف وأعمالهم المجيدة، مشيدا بما كانوا ينعمـون به من حرية وأنفـة على مرّ الزمن، متهما الأعداء بـالاستكانة للضيم ولاستبداد الملوك والحكام الغرباء».

والمهم في هـذا السيـاق، حسب رأينـا، هـو على وجـه الخصـوص، اليقين بأن المقصـود «بالآبـاء» في البيت الثالث عشر مـن قصيدة «هجـرة» هم بدو الصحـراء، وليس قـدمـاء العبريين فقط، كما بـدا لبعض الـدارسين. ولما كنـا سنعـود إلى هـذا الموضوع في موضع آخـر من هذا الكتاب، فإننا نكتفي هنا بـالتذكير بالأصل المشترك بين العبريين والبدو العرب.

إن المقطع الـرابع من قصيـدة «هجـرة» يصف، بشكـل بيّن، عـالم البـدو ومحيط معيشتهم. وليس هذا رأينـا فقط، بل هو رأي جلّ شراح القصيدة، الذين يتفقـون أيضا على أن هذا المقطع يصور البيئة وطريقة الحياة البـدوية. ومما يعزز هذا الرأي بصورة أخرى تأكيد هـؤلاء الشراح على وجود تشابه شـديد بين هذا المقطع الرابع وبين قصيـدة «دعوني أبك، محاطا بالليل» (٨١)، فكما بيّنا في الصفحات السابقة في هذا الكتاب، هناك علاقة متينة بين هذه القصيدة (أي قصيدة «دعوني أبك») وبين المعلقات.

ومن المحتمل جـدا أن تكون المقدمـة التي كتبها هـارتمان لترجمته للمعلقـات قد أثرت كذلك على المقطع الرابع من قصيدة «هجرة» الذي يقول فيه:

وفي يميني أن أدخل في زمرة الحداة،

وأن أجدد نشاطي في ظلال الواحات

حين أرتحل في رفقة القافلة،

متجرا في الشيلان والبن والمسك،

وفي عزمي أن أسلك كل سبيل:

من البادية إلى الحضر ومن الحضر إلى البادية.

ففي الصفحة السابقة يتحدث هارتمان عن «قوافل تضم أعدادا غفيرة من جمال محمّلة بأثمن السلع وأنفس التوابل» تجوب الصحراء قاصدة مدينة معينة ذكرها هارتمان بالاسم. كما نجد في الصفحة رقم ١٧ عبارات مشابهة، إذ يقول: «فبوساطة الجمال كانوا يتحصلون على قوتهم، وعلى ظهورهم كانوا يجلبون من أطراف الجزيرة العربية الشاسعة ما ينقصهم من قمح وتمر ونبيذ وما شابه ذلك وينقلون إلى سكان المدن ما يفيض عن حاجتهم».

كما يجدر التنبيه، أخيرا وليس آخرا، إلى أوجه الشبه القائمة بين بيتين من المقطع الأول من قصيدة «هجرة» من ناحية، والجمل الأولى التي يبدأ بها هارتمان «مقدمته » من ناحية أخرى، فهذه الجمل تلفت النظر فعلا، بسبب موقعها في مطلع الكتاب أولا وبسبب كتابتها مبرزة بحروف متباعدة ثانيا. ففي الصفحة الثالثة وما يليها يقول هارتمان:

«إن المعلقات التي أقدمها هنا للجمهور في ترجمة جديدة، هي حصيلة ما فاضت به قريحة سكان الصحاري العربية البعيدة الذين ظلوا يقتفون خطى آبائهم القدماء (!) في العادات والتقاليد والطبائع والسجايا وطرائق الحياة وأساليبها، ويجوبون بإبلهم الصحراءَ الواسعةَ المترامية الأطراف الواقعة بين الفرات والنيل والممتدة حتى أقاصي الجزيرة العربية، مفضلين، شأنهم في ذلك شأن آبائهم وأسلافهم، الحرية على الثروة والمال والاستكانة إلى الراحة وترف العيش».

من الواضح هنا أن هذا النص قد ترك أثره على البيت الرابع من المقطع الأول من قصيدة «هجرة» ففي هذا البيت والبيت الذي يسبقه يقول الشاعر:

فلتهاجر إلى الشرق الطاهر الصافي

كي تستروح نسيم الآباء الأولين. . .

وكان البيت الرابع في الأصل على النحو التالي: «كي تستروح نسيم الجنة»، إلا أن هذا لا يغير من الأمر شيئا، فالعبارات التي سبق لنا أن اقتبسناها من هارتمان تذكرنا بالجنة أيضا، لأن الفرات والنيل نهران من أنهار العالم الأربعة التي كان موسى قد ذكرها كحدود لجنة عدن! ولا مراء في أن سبب اختيار عبارة «نسيم الآباء» بدلا

من «نسيم الجنة» يرجع، من ناحية، إلى رغبة الشاعر في تفادي استخدام كلمة «الجنة» مرتين، لأنها ترد، بمعنى آخر، في نهاية القصيدة، ومن ناحية أخرى إلى اعتقاده بأن عبارة «نسيم الآباء» أكثر انطباقا على ما يرمي إليه. ومن هنا فليس بالمستبعد أبدا أن تكون مقدمة هارتمان هي التي أوحت لجوته بهذه الكلمة، أعني «نسيم الآباء»، ويتعزز هذا الاعتقاد متى ما أخذنا بالحسبان أن كلمة «الآباء» قد وردت في السطور الأولى من المقدمة. ويتضح لنا التأثير العظيم الذي تركته مقدمة هارتمان على قصيدة جوته بصورة أكثر جلاء، حينما نلقي نظرة على تلك السطور من المقدمة التي تأتي بعد الفقرة الآنفة الذكر مباشرة، ففي هذه السطور يؤكد هارتمان في الصفحة الرابعة على:

إن هذه القصائد انعكاس صاف (!) لروح العرب قبل محمد (ﷺ) ولطبيعتهم وعاداتهم وتقاليدهم، إنها ذات شأن خطير حتى بالنسبة لزمننا الراهن، فهي نصب رائع يعبر عن طرائق تفكير هذا الشعب البدوي وإخلاصه واستقامته الخشنة المتشددة (!)... (إنها تسم) سجية الناس عاشوا في هذه الحقبة التي أفاق فيها الفكر من سباته».

من الواضح أن هذه السطور تقترب من مطلع المقطع الثاني من قصيدة «هجرة» بحيث يشترك النصان في استخدام نفس الكلمات، ففي البيت السابع والأبيات التي تليه نقرأ:

إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء،
أودّ أن أقود الأجناس البشرية،
حتى أنفذ بها إلى أعماق الأصل السحيق.

وحتى لو أهمل المرء البحث في مسألة الموضوعات التي تناولها جوته في قصيدته «هجرة» وعلاقة هذه الموضوعات بالشروح التي قدم بها هارتمان ترجمته للمعلقات وعمق هذه العلاقة، فإننا نظل على يقين من أن بعض أجزاء القصيدة، وبخاصة المقطعان الثالث والرابع، قد صورت على ضوء السياق

السابق الذكر عالم المعلقات. إن معرفة هذه الحقيقة، تساعدنا بكل تأكيد على فهم القصيدة. كما سيبدو لنا، على وجه الخصوص، مجرى القصيدة وتتابع مقاطعها أكثر وضوحا عندما نأخذ الحقب الزمنية الواردة فيها بعين الاعتبار. ففي المقطع الأول يجري الحديث عن الخضر والآباء، ومن هنا يستعيد ذكرى حقبة زمنية مبكرة جدا، كان جوته قد قرأ من أخبارها عند «هامر» أن الخضر كان معاصرا لموسى (٨٢). في المقطع الثاني يتحدث جوته عن حقبة زمنية لاحقة، وهي «أعماق الماضي السحيق» حيث تلقت البشرية «من لدُن الرّب وحي السماء بلغة الأرض»، وهذا المقطع يشير، على ما يبدو، إلى ألواح موسى وأسفار الزند ـ أفيستا لزرادشت، كما تشير بطبيعة الحال إلى القرآن الكريم.

أما المقطعان الثالث والرابع فإنهما يصوران عالم بدو الصحراء، عالم شعراء المعلقات. وتنتقل القصيدة من ثمّ ـ أي من المقطع الخامس ـ إلى عصر حافظ (الشيرازي)، وبهذا تنتقل جغرافيا إلى بلاد الفرس، وزمنيا إلى العصور الوسطى والحديثة. إلا أن الأمر الجدير بالانتباه هو أن الشاعر قد أطال المكوث عند بدو الصحراء العرب، على الرغم من أنه كان آنذاك في المرحلة الأولى من انشغاله بالديوان الشرقي، هذا الانشغال الذي اتسم بالإعجاب الشديد بحافظ. وإذا كان جوته قد أراد النفاذ إلى «أعماق الماضي السحيق» (المقطع الثاني)، والهجرة «إلى الشرق الطاهر الصافي»كي يستروح «نسيم الآباء» (المقطع الأول)، فما كان بمستطاعه العثور على أصالة العادات والتقاليد وحيويتها، وبساطتها وصفائها وطهرها، عند أي شعب آخر غير بدو الصحراء العرب (٨٣). فالبدو هم الذين ظلوا، على مدى آلاف السنين، متمسكين بأساليب حياة الآباء الأولين، تلك الأساليب التي كانت تقترب، من وجوه عديدة، من أسلوب حياة «الآباء» العبريين أيضا (٨٤). ولربما كان هذا الأمر أيضا قد تراءى لمخيلة جوته، فاقتضت منه «هجرته» إلى «أعماق الأصل السحيق» أن يهاجر إلى البدو الذين يمثلهم شعراء المعلقات أصدق تمثيل..

ثالثا : «أنّى لك هذا»(*)

القصيدة الثانية التي أشار لها جوته في الرسالة المكتوبة يوم ١٦ مايو١٨١٥ (٨٥) هي، على ما يبدو، القصيدة التالية التي تشكل فاتحة «كتاب سوء المزاج»(٨٦)(**).

«أنّى لك هذا؟

وكيف أمكن أن يأتيك؟

وكيف استخلصت من فتات الحياة هذه الذبالة؟(***)

التي يسّرت لك

٥) أن تومض آخر شعلة

في نيرانك من جديد؟»

لايخطرنّ ببالكم

أن هذه الشعلة معتادة

ففي أقصى الأقاصي،

(*) قصد جوته بهذه القصيدة أن يرد على الأسئلة السخيفة التي وجهها إليه البعض متسائلين عن الينبوع الذي تنهل منه شاعريته المتجددة في سنه المتقدمة، وفي المقطع الأول يعيد الشاعر فحوى هذه الأسئلة، أما المقاطع التالية فيضمنها ردّه إذ يقول إن هذا الشعر هو تجديد أسبغته عليه رحلة قام بها إلى عالم البدو العرب (المترجم).

(**) أو كتاب السخط والتبرم والضيق. والعنوان يدل بنفسه على معاناة جوته — كأي عبقري سواه — من حقد الخصوم وصغارهم، فما أكثر ما تعرض للاتهام بالغرور والتكبر، والتهتك في حياته الخاصة وفي أدبه، والخنوع للأمراء والنبلاء، وضعف الحس الوطني والديني، وضحالة البحوث العلمية ... إلى آخر هذه الاتهامات والافتراءات التي كانت تلجئه في أكثر الأحيان إلى الصمت والعكوف على عمله، وتدفعه في أحيان أخرى إلى صب جام غضبه وسخريته اللاذعة على رؤوس مهاجميه. والمقطع الأول من القصيدة سجل عيّنة من سخفهم في التساؤل والاستغراب من تأليفه لأشعار الديوان الشرقي مع أنه شاعر غربي، ومن رده عليهم أنه لم يضل ولم يضع نفسه في عالم الشرق، وإنما جدّد فيه شباب شاعريته واقتحم آفاقا جديدة. وقد كان من الطبيعي أن يأتي الرد في الديوان، وفي هذا الكتاب نفسه كما في قصيدة «طمأنينة المتجول»، لاسيما إذا تذكرنا أن توأم روحه الشرقي — وهو حافظ الشيرازي — كثيرا ما تعرض مثله لصغائر الصغار... (المراجع)

(***)الذبالة : الفتيل (المترجم).

١٠) في محيط النجوم،
لم أضلّ، بل كنت أحيا
كأنما ولدت من جديد.
هناك، حيث أمواج الأغنام البيضاء
قد غمرت التلال،
١٥) كنت أنعم برعاية حداة رزينين،
يسرون بالضيف وبالقليل من قوتهم يقرون،
ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس
فكل واحد منهم يقر عيني.
وفي الليالي الرهيبة،
٢٠) وتحت تهديد الغارات
كان هدير الإبل
ينفذ في الأذن والنفس
ويملأ الحداة
بالفخر والخيلاء
٢٥) وباستمرار تقدمَ المسير
وباستمرار اتسعَ المكان
وتنقّلنا كله
بدا فرارا أبديا،
ومن وراء البيداء والركبان
٣٠) يرف شريط أزرق من بحر خَدَّاع(*)

(*) أي السراب في الأفق (المترجم).

وعلى نحو مشابه لقصيدة «هجرة» يُقَدَّم هنا أيضا وعلى وجه التحديد في المقطعين الثالث والرابع، وصف للبيئة البدوية، ولكن على نحو أكثر إسهابا. ولقد نبّه الشراح والمعلقون بالفعل إلى هذا التشابه، إلا أنهم غفلوا عن أن تشابه كلتا القصيدتين يرجع إلى تأثر كلتيهما بالمعلقات. وكان سجل فيسبادن الذي يرجع إلى ٣٠ مايو من عام ١٨١٥ قد اختار عنوانا لقصيدة «أنّى لك هذا؟ كلمة: «قافلة». وما من شك في أن هذا العنوان يفصح عن الصلة التي تربط هذه القصيدة بقصيدة «هجرة»، ففي الأخيرة أيضا «ارتحل» الشاعر «في رفقة القافلة» (البيت ٢١). وإذا كان الشاعر هناك يهاجر أو يفرّ (البيت الثالث)، فإنه هنا «يسير» سيرا لا يخلو في الواقع من فكرة الهجرة والفرار. فهو يقول في البيتين ٢٧و٢٨:

وتنقلنا كله

بدا فرارا أبديا. . .

وعلى الرغم من هذا التشابه، فإن قصيدة «قافلة» تتميز عن قصيدة «هجرة» بأن وصف البيئة البدوية يشكل الموضوع الرئيسي في هذه القصيدة التي يستهل بها «كتاب سوء المزاج» استهلالا رائعا. إننا نجد بين مقاطعها الخمسة ثلاثة مقاطع نذرها الشاعر لهذا الموضوع، في حين أن قصيدة «هجرة» لم تتناوله إلا في مقطع واحد فقط وهو المقطع الرابع. وبالاستناد إلى هذه الحقيقة يمكننا أيضا التكهن بتاريخ كتابة قصيدة «قافلة». فسجل فيسبادن الذي يذكر التسمية لا يستفاد منه إلا أن القصيدة قد كتبت قبل الثلاثين من مايو عام ١٨١٥. غير أن هناك ملاحظة في دفتر ذكريات جوته اليومي تعود إلى يوم ٢٣ فبراير من عام ١٨١٥ ونصها الحرفي: «(وقت الضحى) المعلّقات، حال البدو» ومعنى هذا أن جوته كان منشغلا طيلة صبيحة ذلك اليوم بالتعرف على «حال البدو وربما أمكننا القول بأنه قد وضع نفسه في الحال التي هم عليها. من هنا يتعاظم الاحتمال بأن قصيدة «أنى لك هذا؟» (قافلة)، هذه القصيدة قَدّمَتْ في الديوان الشرقي وصفا مسهبا للبيئة البدوية، لم تكن في الواقع سوى حصيلة هذا الانشغال. أضف إلى هذا أن هناك أكثر من سبب يدعونا إلى افتراض أن

جوته لم يقصـد بتلك الملاحظة سوى أنه قـد أتمّ قصيدة معينة، فعبـارة «حال البدو» جاءت بعد ذكر مؤلَّف (*) كانت قراءته له بالغة التأثير فيه — وفي وقت الضحى، أي في ذلك الجزء من النهـار الذي تعـود فيه جـوتـه على إنجاز معظم إنتـاجه. ولـو أخذنا هذه الظروف كلها وكذلك الطريقة المألوفة لدى جوته عند تدوين يومياته بعين الاعتبار، فلن نكون مخطئين بافتراضنا أنه كان يقصـد بملاحظته السابقة نظم قصيدة تصور حـال البدو. ويـؤكد هـذا الافتراض أن جوتـه رجع في يوم ٢٧ فبرايـر من عام ١٨١٥ فدوّن في دفتر يومياته العبارة السابقة «(وقت الضحى) — المعلقات» وأنه في اليـوم التالي، أي يوم ٢٨ فبراير، قد تمت القراءة التي سبق ذكرهـا من المعلقات لدى الدوقة لويزة (٨٧).

نستخلص من هـذا كله أن قصيدة «أنّى لك هـذا؟» (قافلـة) لابد أن تكـون قد نظمت في يوم ٢٣ فبرايـر أو بعده بأيام قليلـة، إذ كان جـوته منكبا في هـذا اليوم وفي الأيام التـالية على دراسة تـرجمة هارتمان للمعلقات التي كـان قد استعارهـا من مكتبة فايمار في يـوم ٢٢ فبرايـر (٨٨). ونظرة خاطفة إلى مقدمـة هارتمان للمعلقات، هذه المقدمة التي كان جوته قد تأثر بها في مناح أخرى أيضا، تبيّن لنا بكل جلاء أن عبارة «حال البـدو» المدونة في دفتر الـذكريـات اليومـي العائد إلى ٢٣فبرايـر عام ١٨١٥، مستمـدة من هذه المقـدمة. ففي هـذه المقدمـة كثيرا ما يـرد في سياق وصف «حيـاة الرعي» عند العرب، الحديث عن «الحال» التي يعيشونها و«الحال التي تسود عاداتهم وتقاليدهم»، كما يـرد وصف «البدو» وهم «يرحلون بقوافلهم من مكـان إلى آخر» وما شابه ذلك (قارن هذا بالبيت السابع والعشرين من قصيدة «قافلة»). وهكذا تصلح عبارة «حال البدو» لأن تكـون عنوانا لكثير من فصول مقدمة هـارتمان. وعند المقارنة يتبين لنـا كذلك تطـابق الجزئيـات الجوهريـة التي ترسـم بها قصيدة «قـافلة» البيئـة البدوية، مع الملامح التي كـان هارتمان قد ركز عليها وأبرزهـا. ولنلق في بادىء الأمر نظرة على البيتين التاليين من المقطـع الثالث اللذين يشيدان بسجيـة متميزة جدا، ألا وهي كرم الضيافة. ففي البيتين الخامس عشر والسادس عشر يقول جوته:

(*) أي المعلقات (المترجم).

وأنا أنعم برعاية حداة رزينين،

يسرون بالضيف وبالقليل من قوتهم يقرون.

فهارتمان أيضا كان قد تحدث في الصفحة الأولى في مقدمته عن كرم الضيافة عند العرب إذ قال في أول جملة:

«كان كبرياء العرب قبل محمد (ﷺ) يدفعهم لأن يحتكموا للسيف (١) في الذود عن إخوانهم، والثأر ممن يمس كرامتهم، والدفاع عن مواطنهم، كما كان كبرياؤهم يحتم عليهم(٢) استضافة الغريب وإكرامه وإشراكه فيما بقي لديهم من الزاد (!) وحمايته والدفاع عنه إذا جاءهم مستغيثا (!)، كما كان يستلزم منهم (٣) الإشادة والتفاخر، بفصيح البيان وعلى رؤوس الأشهاد، بمناقب الآباء والتغني بروائع أعمالهم».

وعند مقارنة أبيات جوته السابقة الذكر مع نص الفقرة التي اقتبسناها من مقدمة هارتمان — وسوف نضيف إليها نصوصا أخرى فيما بعد — نلاحظ بعض وجوه التطابق بينهما في الموضوعات التالية: أولا «يسرّون بالضيف وبالقليل من قوتهم يقرون»، (فبما أنهم يتقاسمون مع الضيف آخر ما لديهم من قوت، فلن تكون هذه الاستضافة بطبيعة الحال إلا «بالقليل من قوتهم»)، وثانيا: «أنعم برعاية. . . » (فكرم الضيافة عند البدو وما ينطوي عليه من «رعاية» للغريب يعني ضمنيا «حمايته» أيضا «من كل ما يتهدده»)، وثالثا وأخيرا وليس آخرا، هناك النعت «رزينين» (أو الجادين في البيت الخامس عشر) الذي يرد بصورة ضمنية مع السمات التي يرسمها هارتمان للبدوي في الجملة الأولى من الفقرة المذكورة: فالبدوي يفخر بسيفه ويحتكم إليه في الثأر لكرامته إذا ما جرحت، وللدماء إذا ما سفحت، كما أنه ينزع للحرية ويميل لحياة الغزو. والواقع أن هذه السمات كلها تمثل الموضوعات التقليدية التي يطرقها شعراء المعلقات. ومن هنا يصف هارتمان المعلقات التي تشيد بالثأر للدم المسفوح بأنها أروع القصائد وأسماها ويسميها «أشعارا رزينة» (ص٢٥)، كما يقول في موضع آخر وفي سياق الحديث عن إحدى هذه القصائد أنها «دبجت بنبرة تعبر عن صرامة وجدية ورزانة» (ص١٠٠)[٨٩]. كما أن هناك علاقة بين ماذكره هارتمان، في المنزلة

الثالثة من نصه السابق الذكـر، عن ميل العرب إلى «الإشادة والتفاخر بفصيح البيان وعلى رؤوس الأشهـاد بمناقب الآبـاء. . . »، وبين تلك الملامح والسمات التي يشير إليها البيتان الثالث والعشرون والرابع والعشرون اللذان يقول فيهما جوته:

. . . . ويملأ الحداة

بالفخر والخيلاء. .

ولكن لنرجىء الآن الحديث عن هذه العلاقة، لكي نتتبع مـوضوع كرم الضيافة الذي كـان هارتمان قـد تنـاوله قبل ذلك في مقـدمته (على صفحـة ٢٧ ومـا بعدهـا) بإسهاب أكثر:

«لا توجد أية فضيلة يقبل عليها العربي بنبل وشهامة وتجرد تام من أية منفعة شخصية كفضيلـة إكـرام الضيف. ولا تشهد على تـأصل هذه السجيـة فيهم أقـوالهم وأشعـارهم فحسب، بل يشهـد عليه أيضـا رحّـالة العهـود الحديثة ومـا كتبـوه من مؤلفـات تصف رحلاتهم إلى تلك الديـار. ولقد بلغ إجلالهم لواجب الضيافة وتقـديسه حدا يحتم عليهم أن يموتـوا دفاعـا عمن أجاروه حتى وإن شـاءت المصادفـات أن يكون هـذا الضيف ألدّ الأعداء (!) . . . هذه السجية المرموقة في خلق فرسان العرب وأبطالهم، والتي تقف على طـرفي النقيض مع روحهـم القتـاليـة لا تسـود المعلقـاة فحسب، بل تطبع جل الأعمال الشعرية العربية المبكرة أيضا. . . (ص٢٩). وكما يفتخر شعراؤنا المتوجون بأكاليل الغار ببطولاتهم الجسورة في الحروب والأخطار وبكرم ضيافتهم للغريب، ويشيدون بإخلاصهم ووفائهم ويتغنون بتسامحهم ورحابة صدرهم وغير ذلك كثير، فإن الشعراء العرب ينصرون الضعيف، ويواسون الأرامل، أنهم يقفون مع أبنـاء القبيلة في محنتهم ويساعدون المحتاج — هذه هي المكارم والفضائل التي ينسبونها لأنفسهم ويتغنون بها».

وهكـذا يبدو لنـا بجـلاء هنـا أيضا إلى أي حـد استطـاع جوتـه أن يبرز الطـابع الأساسي لعرب الباديـة عندما أشاد بسجية السخاء وكـرم الضيافة التي يتحلون بها، كما كشف له النص السـابق عن ناحيـة أخرى من حيـاة البدو فألهمـه البيتين السابع عشر والثامن عشر التاليين:

ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس

فكل واحد منهم يقر عيني.

ولاريب في أن وصف قوم رحالة يجوبون الصحاري والبوادي، والغزو دأبهم والإغارة نهجهم، بهذه الصفات، أمر ينطوي على الجسارة، لاسيما أن الشاعر نفسه يشير بعد ذلك مباشرة إلى روح الحرب والتنازع المستفحلة فيهم، إذ يقول (في البيت التاسع عشر وما بعده):

في الليالي الرهيبة

وتحت تهديد الغارات . . .

غير أن كرم الضيافة وما يمليه على المضيف من التزام بحماية الضيف الملاحَق، من السجايا التي تكمل الصورة. وقد أراد جوته أن يؤكد هذه السجية في أخلاق البدو ويبرزها بوضوح. ألم يقل عنترة، صاحب إحدى هذه المعلقات (ص١٥٣ من ترجمة هارتمان):

أثني عليَّ بما علِمْتِ فإنّني

سَمْحٌ مُخالقَتِي إذا لم أُظْلَمِ

وإذا صَحوْتُ فما أقصّر عن نَدَىً

وكما علِمْتِ شَمائلي وتكَرُّمي

من هنا تبدو عبارة جوته: «ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس» قريبة كل القرب من هذه السجايا التي يتغنى بها الشاعر الجاهلي، ولذلك فهي عبارة شديدة الواقعية، وسيتضح مدى جرأتها وجسارتها متى ما أمعنا النظر في المصدر الذي استقى منه جوته تصوراته عنهم. ولنصغ السمع الآن إلى مقاطع أخرى من المعلّقات نفسها وما تقوله بشأن هذه التصورات. فها هو عمرو (بن كلثوم) يقول (وقد وردت الترجمة الألمانية لهذه الأبيات في صفحة ١٩٢ وما بعدها من كتاب هارتمان):

وقــد علم القبــائل من معــدّ

إذا قبب بـأبطحهــا بنينــا

بأنــا المطعمــون اذا قــدرنــا

وأنــا المهلكــون إذا ابتلينـا

وأنــا المانعــون لما أردنـــا

وأنـا النـازلـون بحيث شينـا

وأنـا العــاصمـون إذا أُطِعنــا

وأنـا العــازمـون إذا عصينـا

ولبيـد (بن ربيعة) يقـول (والترجمة الألمانية لأبيـاته التـالية على صفحـة ١٣٩ من كتاب هارتمان) :

١) وجـزور أيسـار دعـوت لحتفهـا

بمغـالق متشـابـه أجسـامهـا

٢) أدعــو بهن لعــاقـر أو مطفل

بـذلت لجيران الجميع لحامهـا

٣) فــالضيف والجار الجنيب كأنما

هبطا تبـالة مخصبـا أهضامهـا

---

١) الجزور: الناقـة تشترى للذبح. الأيسار: جمع يسر وهـو صاحب الميسر. والمغـالق: سهام الميسر. ومعنى البيت: ورب جزور أصحاب ميسر كانت تصلح لتقامر الأيسار عليها،
دعوت ندمائي لنحرها بسهام متشابهة. قال الأئمة: يفتخر بنحره إيـاها من صلب ماله لا من كسب قماره. والأبيـات التي بعـده تـدل عليـه، وإنما أراد السهام ليقـرع بها بين إبلـه أيها ينحـر للندماء (المترجم).

٢) العاقر: التي لاتلد. المطفل: التي معها ولدها. ومعنى البيت: أدعـو بالقداح لنحر ناقة عاقر أو ناقـة تبذل لحومها لجميع الجيران، أي إنما أطلب القـداح لأنحر مثل هاتين، وذكر العـاقر لأنها أسمن وذكر المطفل لأنها أنفس (المترجم).

٣) الجنيب: الغريب. تبـالة: واد مخصب من أوديـة اليمن. والهضم: المطمئن من الأرض. ومعنى البيت: فالأضياف والجيران والغربـاء عندي كأنهم نازلون هذا الوادي في حال كثـرة نبات أماكنه المطمئنة. شبه ضيفه وجاره في الخصب والسعة بنازل هذا الوادي أيام الربيع (المترجم).

٤) تأوي إلى الأطنـــاب كل رذيـــة

مثل البليـة قالـص أهدامهـا

٥) ويكللون، إذا الرياح تناوحت

خلجا، تمد، شوارعـا أيتامها

٦) فضلا، وذو كرم، يعين على الندى

سمح، كسوب رغـائب، غنامها

وطرفة (بن العبد) يقول (ورد البيت في ترجمة هارتمان ص٨٠):

٧) وكَـرِّي إذا نادى المضـاف مجنبـا

كسيـد الغضـا نبهتـه المتـورد

ولا ريب في أن هـذه المقاطع من الشعـر العـربي قد سهلت علينـا تفهم السبب الذي دفع جوته لأن يبدأ وصفه لـ «حـال البدو» بالحديث عن كرم الضيافة عندهـم. فمن هذه النصـوص يتبين لنا أن «السرور بالضيف» والحفـاوة به هما من أكبر دواعي الفخر والاعتـزاز عند البدو، وكـذلك الأمر بالنسبـة للبيت الأخير من المقطع الثالث الذي يقول فيه جوته:

---

٤) تأوي: تنضم. الأطناب: حبال الخيام. الرذية النـاقة المتروكة لهزالها، وأراد الشاعر هنا: الأرامل والأيتام. القـالص: المرتفع. الأهدام: الثـوب الخلق. ومعنى البيت هنا أن حبـال خيمته يأوي إليها الفقراء والأرامل لأنه يطعمهم (المترجم)

٥) التكليل: أي نضد اللحم بعضـه على بعض. تناوحت: قـابل بعضها بعضـا وذلك في الشتاء: الخلج: جمع خليج وهـو نهر صغير يخلج من نهر كبير أو بحـر. ومعنى البيـت: أنهم يطعمـون الطعام في الشتاء ووقت الجهد (المترجم).

٦) السمح: السهل الأخلاق. كسوب رغائب: يغنمها من أعدائه. الندى: الجود. ومعنى البيت: يفعل ما سبق ذكره تفضلا، ولم يزل منا كريم يعين أصحابه على الكرم.

٧) الكر: العطف. المطـاف: الخائف المذعور. المجنب: الـذي في يده الانجاء. السيـد: الذئب. الغضا: شجر ذئابه من أخبث الذئاب. نبهته: هيجته. المتورد الذي يطلب أن يرد الماء. ومعنى البيت: اعطف في إغاثـة الخائف المذعور راكبـا فرسـا يسرع في عدوه إسراع ذئب يسكن فيما بين الغضا إذا نبهته وهو يريد الماء. (المترجم).

فكل واحد منهم يقرّ عيني

إذ نفهم معنـاه بصورة أفضل متى فسرنـاه على ضوء المعلقـات، عندئذ يتضح لنـا أن جوته لم يشأ أن يقول إن كل واحد من هـؤلاء «القوم» كان يسر النفس ويسعدها — فهذا التفسير وإن كان الأقرب إلى الظن، هو أسخف التفسيرات وأكثرها ابتذالا — وإنما كان يريـد أن يقول إن كل واحد دخلت عليه قـد غمرني بكرم الضيافـة وطمأنني بحمايته التي يضفيها، دائما وأبدا، على كل ضيوفه. ومما تجدر الإشارة إليه هنا بشأن بيت جوته السابق ذكره: «ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس» أني وقعت في الطبعـة الفرنسية من كتاب إدوارد سكوت ويـرنجز (Eduard Scott Warings) «رحلة إلى شيراز» (وكان جـوته قد عكف أيضا على قراءته إبّان نظمه قصيدته «قـافلة») على جملة ذات دلالة مهمة في هذا السياق، ففي الصفحـة ٢٠١ يقول المؤلف: «لقـد ذهبنـا إلى جنوب السهل وشمالـه، وزرنا البـدو الرحّل في خيامهـم، فأعطانا هؤلاء البسطاء الطيبـون الحليب والجبن، وهما من المنتجات المهمة في مثل هذا الفصل من السنة»(٩٠).

أما المقطع الرابع من قصيدة «قافلة» فإنـه يذكر بسيادة المعارك والحروب في الحياة اليومية للبـدو الذين يعيشون دوما «تحت تهديدات الغـارات». وتعكس هذه السمة أيضا جانبا من أحوال البـدو لم يكن من الممكن أن تخلو منه القصيدة التي تستحضر الحياة العربية في العصور المبكرة. وإذا كان الشاعر قد استهل «كتاب سوء المزاج» من ديوانـه بهذه القصيدة، فلربما كـان سبب ذلك يكمن في ما تنطوي عليـه من عناصر ذات طبيعـة حربيـة نـوّه بها المقطع قبل الأخير على وجـه الخصوص. ويجدر بنـا أن نلاحظ أن المعلقات قد أولت اهتماما كبيرا للمعارك والاشتباكات المسلحة التي يكمن سببها، في أغلب الأحوال، في حب الحرية والأنفة من هيمنة الغرباء وتسلطهم، كما اتضح لنا في سياق الحديث عن البيت الرابع عشر من قصيدة «هجرة»: «ومن تسلّط الغـريب يأنفـون». والـواقع أنـه كـان مـن السهل جـدا على جـوتـه أن يستلهم من المعلقات موضـوعات يشير بها إلى حروب التحرير الألمانية من تسلط نـابليون ويشيد بها. إلا أن هـذا الأمـر لم يكن في حسبـانـه، ولـذلك لم يسهب في المقطع الـرابع من

قصيدة «قافلة» في الحديث عن الجانب الحربي، بل تناوله بإشارة سريعة ومكثفة جدا، صحيح أنه يذكر الغارات، إلا أنه لا يصورها عن كثب، وإنما يكتفي بالتركيز على وصف الأجواء العامة التي تسبقها والتي تليها:

وفي الليالي الرهيبة
وتحت تهديد الغارات
كان هدير الإبل
ينفذ في الأذن والنفس
ويملأ الحداة
بالفخر والخيلاء.

ولكي يرسم جوته هذه الصورة الحية ذات الطبيعة المتميزة، لابد أن يكون قد راجع — كما هي عادته في الديوان وفي أعماله الأخرى — مصادر أصيلة واستند إلى أسس واقعية ولو ألقينا نظرة سريعة على قوله اللافت للانتباه: «كان هدير الإبل...»، لتبين لنا في الحال أن المعلقات هي التي ألهمته هذه الصورة. والسنوات الطوال التي قضيتها في دراسة المصادر التي اعتمد عليها جوته، قد بينت لي بقدر ما استطعت أن تفصيلات من هذا القبيل لاترد إلا في هذه القصائد المرتبطة بوصف معركة ليلية معينة. ففي قصيدة الحارث (بن حلزة) نقرأ مثلا (وقد وردت الأبيات في صفحة ٢٠٤ من ترجمة هارتمان):

١) أجمعوا أمرهم عشاء فلما
أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء
٢) من مناد ومن مجيب ومن
تصهال خيل خلال ذاك رغاء

---

١) الضوضاء: الجلبة والصياح، وإجماع الأمر: عقد القلب وتوطين النفس عليه. ومعنى البيت: أطبقوا على أمرهم من قتالنا عشاء فلما أصبحوا جلبوا وصاحوا. (المترجم).
٢) معنى البيت: اختلطت أصوات الداعين والمجيبين والخيل والإبل، يريد بذلك تجمعهم وتأهبهم (المترجم).

ويتبع هـذين البيتن مباشرة، وفقـا للتقليـد السائد في المعلقـات الأخرى، فخر البطل الباسل بنفسه وبقومه، وهو الفخر الذي استوحاه جوته، كما سنرى فيما بعد، عنـدما اختتم المقطع الـذي يتناول الغـارات الليلية بهذين البيتين: «ويمـلأ الحداة/ بالفخر والخيلاء» وثمة أمثلة أخرى عن «هدير الإبل» نذكر منها قول عنترة في معلقته (ص: ١٥٣ من ترجمة هارتمان):

١) بـركت على درب الـرداع كأنما

بركت على قصب أجش مهضم

وقول طرفة (بن العبد) (وقد ورد البيت في ترجمة هارتمان ص٨٢):

٢) إذا رجعت في صوتها خلـت صوتها

تجاوب أظـــآر على ربـع ردي

ويقول عمرو (بن كلثوم) (وهو في ترجمة هارتمان ص/ ١٨٠):

٣) فما وجـدت كوجـدي أم سقب

أضلتـــه فـــرجعـت الحنينـــا

وكان هارتمان قد كتب في الصفحة ٣٥ من مقدمته قائلا:

ويقارن أولئك الشعراء. . . تنهد الإبل من شدة كلالها بحفيف

الحلفاء على حوافّ الأنهار والجداول.

---

١) الرداع: موضع، أجش: له صوت، مهضم: أي مكسر. ومعنى البيت: كأنما بركت هذه الناقة، وقت بـروكها على جنب الـرداع، على قصب مكسر لـه صوت، شبـه أنينهـا من كلالها بصـوت القصب المكسر عند بروكها عليه.

٢) الترجيع: ترديـد الصوت وتغريـده، الظئر: التي لها ولـد. والربع من ولد الإبل: ومـا ولد في أول النتاج. والـردي: الأهلك. ومعنى البيت: اذا طـربت في صوتي ورددت نغمتها حسـب صوتها أصـوات نوق تصح عنـد جؤارهـا. شبه صـوتها بصوتهن في التحـزين، ويجوز أن يكون الأظـار النساء، والربع مستعار لولد الإنسان، فشبـه صوتها في التحزين بأصوات النوادب والنوائح على صبي هالك. (المترجم).

٣) الوجـد: الحزن، والسقب بمنزلة الصبي، والترجيع: تـرديد الصـوت: ومعنى البيت: فما حزنت حزنا مثل حزني ناقة أضلت ولدها فرددت صوتها مع توجعها في طلبها (المترجم).

كما علق على قصيدة عمرو (بن كلثوم) فقال في الصفحة ١٦٥ :

وأخذ هـذا العربي(*) . . . القوس ورمى الناقـة فقتلها . وسمعت البسوس أنين الناقة وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة، فراحت تصرخ في ألم مطالبة بالثأر لناقتها .

ويتبين لنـا من هذه الشـواهـد أن وصف الإبل كـان من الموضوعـات التي دأب شعراء المعلقات على تناولها، إذ كان جـزءا من الهيكل العام للقصيدة، ومن هنا يعدّ التكـرار (٩١) والإسهاب في وصف الجمل سمة تميزت بها المعلقات عن سائر ماكان جـوته قـد تعرف عليـه من الأدب الشرقي الغزيـر. ولعل هذا الأمـر هو الـذي يفسر السبب الذي جعل قصيدة «قافلة»تتأثر في سيـاق حديثها عن «حال البدو» بالصور التي رسمهـا شعراء المعلقـات لإبلهم . وإذا كان جـوته قـد استخدم عبـارة «هديـر الإبل»، فما ذلك إلا لأنه أراد أن يأتي بكلمـة أقوى من كلمتي هارتمان المستهلكتين إلى حـد مـا(**) : «تنهد» و «شكـوى» (لاسيما أن النواح والتنهد مصطلحـان يختصان بعالم الإنسان أكثر من عالم الحيوان . .) .

وهناك أمر آخر يجدر بنا ملاحظته : فعند جوته لا «ينفذ» «هدير الإبل» «في الأذن والنفس» فحسب، بل إنه كذلك :

. . . يملأ الحداة

بالفخر والخيلاء

ولقد دعا البيت الأخير الشراح والمعلقين لأن يأتوا بما يجود به خيالهم العريض من تفسيرات أخطأت كلها الهدف الأسـاسي . فجوته قـد وضع هنا نصب عينيـه إحدى

(*) المقصـود ههنـا كليب، أخـو المهلهل وعم ليلى بنت المهلهل والـدة عمـرو بن كلثـوم . وكما هـو معروف لدى القارىء فقد كان قتل كليب للنـاقة هو السبب في اندلاع حرب البسوس التي دارت رحاها بين بكر وتغلب أربعين عاما (المترجم) .

(**) تصرف هارتمان في ترجمة أبيات عنترة وطرفـة وعمرو بن كلثوم، فنقل بيت عنترة إلى الألمانية على النحو التالي : «تتنهد (Seufzt) ناقتي من شدة كلالها بصوت يشبه الصوت الذي يبعـ ـه القصيب عند بروكها عليه» . أما عبارة (رجعت) الواردة في بيتي طرفة وعمرو بن كلثوم فقد ترجمه إلى Jam-mernd، أي بصوت باكٍ شاكٍ . . (المترجم) .

السمات الرئيسية للشعراء البدويين، وأعني بها استهلالهم كل معركة بالتفاخر، إذا كانوا يشيرون في سياق هذا التفاخر البليغ بكل شيء يعتد به البدوي ابتداء من فرسه وناقته وانتهاء بفضائل قومه وآبائه وبمناقبه هو ذاته؛ بشجاعته في ساحة الوغي، وبما جبل عليه من سجايا تتجسد فيها البسالة وعزة النفس والجود والحلم والأقدام وغير ذلك من كريم الخصال. وكان هارتمان قد أشار في العديد من المواضع من مقدمته التي استقى منها جوته تصوراته بشأن «حال البدو» إلى نزوع العرب الجاهليين للتعبير الشعري عما تزخر به نفوسهم من تفاخر واعتزاز بالذات[92]. ففي سياق تعداده للموضوعات التي تقوم عليها بنية المعلقة، أسهب في التركيز على هذا التفاخر بصورة تلفت النظر[93]. وللتدليل على هذا نقتبس في السطور التالية فقرة من شرح هارتمان لقصيدة عمرو (بن كلثوم)، تعبر على نحو دقيق عن هذه السجية الخاصة لدى العرب الجاهليين كما تتطابق مع أبيات جوته. ففي الصفحة ١٧٣ يقول هارتمان:

«وتشتمل بقية القصيدة على تهديد ووعيد، وزهو. . . وتباه واعتداد بقبيلته وقومه، والاشادة بنبله وشهامته وشجاعته وأنفته من الخضوع والاستكانة للضيم[94]، كما تتغنى بأصالة خيولهم وجمال نسائهم ويسر حالهم وكثرة إبلهم. . إن القصيدة تتنفس شعلة من نار، وجرأة وبسالة وتكبرا واعتزازا بالنفس لايعرف للمبالغة حدودا. أما لغتها فهي حشد من معاني الكبرياء النبيل الذي يشط بصاحبه في بعض الأحايين بحيث يتحول تفاخره بنفسه إلى الغطرسة والغرور».

هذه هي الحقائق التي كان جوته يعنيها عندما تحدث عن شعور حداة الإبل المحاربين «بالفخر والخيلاء». ويتعين في هذا السياق فهم كلمة «الخيلاء» بمعنيين(*). فهي، من ناحية، تكاد أن تكون مرادفة لـ «الزهو والتباهي» (أي الغرور والتفاخر)، ومن ناحية أخرى تشتمل على معنى التخيل أو القدرة على

(*) الكلمة التي استخدمها جوته هي Einbildung، وهي تعني في الألمانية، من ناحية، الخيال والخيالة، أي ما تشبه للمرء في اليقظة والحلم من صور، ومن ناحية أخرى، الخيلاء، أي التكبر والإعجاب بالنفس. ومن هنا فإنها شبيهة بمادة (خ ي ل) العربية التي اشتقت منها الكلمتان خيال وخيلاء (المترجم).

التصـور، إذ يأخذ «التفـاخر» عنـد البدو صيغـة شعريـة، أي تخيلية. ولقـد تحدث هارتمان في العديد من المرات عن «القدرةعلى التصور والتخيل» عند العرب، مما يدل على أنها هي أحد الموضوعات المحببة إلى نفسه:

ففي الصفحـة ٩ من كتابـه السابق الـذكـر ترد جمل من قبيل: «فيض من قـدرة متقـدة على التخيل»، وفي الصفحـة ١٨: «وفي الأمـم التي تعيش وفق نمـط من العادات والتقاليـد شبيه (بالنمط الذي يعيشه البدو)... تترك هـذه العوامل المادية والمعنوية تأثيرا مشابها في الإنسان وتتحكم في نفسيته وفي قدرته على التخيل....» وفي الصفحة ٣٤: «ففي أدنى سلم التطـور الثقافي... حيث القدرة على التخيل لم تقصّ أجنحتها بعد، الانفعالات الوجدانية لاتزال طليقة...» وفي الصفحة ٣٦: ولقد وصـف الفن الشعري عنـد الشرقيين بصفات العظمـة والجرأة والرفعـة، فقدرة التخيل المتقدة عند الشرقيين...».

وليس من المستبعـد أن يكـون تعبير جـوته نفسـه: «ينفـذ في الأذن والنفس» مستقى من مقـدمـة هارتمان، إذ ورد في صفحتهـا الـرابعـة: «إن هذه القصـائد تشغل الأذن(!) والخيال(!)»(٩٥).

ويتحدث المقطع الأخير من قصيـدة «قافلة» عن الـ «تنقل» الـذي تتسم به حياة البدو في العادة، (البيت ٢٥ وما يليه):

وباستمرار تقدم المسير

وباستمرار اتسع المكان

وتنقلنا كله

بدا فرارا أبديا

وخلف البيداء والركبان

يرفّ شريط أزرق من بحر خدّاع.

ومن الطبيعي أن يكثر الحديث في المعلقات نفسها وفي مقدمة وتعليقات هارتمان

عن «تنقل» بدو الصحراء. ونسوق هنا بعض المواضع التي يذكرنا قسم منها بالبيت التاسع من قصيدتنا أيضا التي تشير من خلال عبارة «أقصى الأقاصي» لأول مرة إلى ترامي أطراف الصحراء إلى ما لا نهاية.

ففي الصفحة ٣ (وهي الصفحة الأولى من الكتاب أصلا) ورد في كلمة هارتمان التمهيدية: «المعلقات... نتاج السكان الذين يقطنون أقاصي الجزيرة العربية... هؤلاء الذين يجوبون... بإبلهم الصحاري التي لا حدَّ لها». كما يقول هارتمان في الصفحة ٣٤ من مقدمته «على المرء ألا ينسى أن أصحاب (المعلقات) كانوا رعاة رحلا يجوبون مع قبائلهم وقطعان إبلهم فرادى صحاري لا حدود لها». ويقول في الصفحة ٢٤ من نفس المصدر: «البدو الذين يتنقلون بقطعانهم من مكان إلى آخر».

وإذا كان جوته يصف الـ «تنقل» بأنه «فرار أبديّ»، فيجدر بنا أن نأخذ بشأن المعلقات الحقيقة التالية بعين الاعتبار. إن الشعراء يتحدثون فيها عن الفرار من حالتين. أولاهما في سياق حديثهم عن نزوعهم إلى الحرية، فالواحد منهم يفر بنفسه من الطاغية المستبد والعدو الذي لا قدرة له على مقاومته. وخير دليل على هذا هو البيت التالي من قصيدة لبيد (وقد وردت ترجمته في كتاب هارتمان ص١٣٦):

تـــرّاك أمكنـــة إذا لم أرضهـــا
أو يعتلق بعض النفوس حمامها(*)

وثانيتهما — كما بيّنا ذلك فيما سبق، وعلى وجه التحديد، عند الحديث عن قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل» — حين يجري الحديث عن الفرار في مطلع كل قصيدة تشكو من نأي الحبيبة. أي من رحيلها، أو بتعبير آخر. حين يجري الحديث عنه في سياق النسيب. ومن أجل التدليل على هذا أيضا نقتبس مرة أخرى مقطعا من المعلقات يصور ما قلناه على نحو دقيق، ويكشف عن تشابه آخر مع المقطع الأخير من قصيدة «قافلة»، ففي هذا المثل الذي سنضربه الآن، كما هي الحال عند جوته، يرد ذكر السراب. يقول لبيد في معلقته (ص١٢٢ وما بعدها من ترجمة هارتمان)

(*) يقول الشاعر: إني أترك الأمكنة، إذا رأيت فيها ما يكره، إلا أن يدرك نفسي الموت فلا يمكنها البراح. وتحرير المعنى: أني لا أترك الأماكن، أجتويها وأقليها، إلى أن أموت (المترجم).

١) عفت الديار: محلهـا، فمقامها

بمنى، تأبد غولها، فـرجامها

٢) فـوقفت. أسألها، وكيف سؤالنـا

صما، خوالد، مـا يبين كلامها

٣) عريت، وكـان بها الجميع، فأبكروا

منهـا، وغودر نـؤيها وثمامهـا

٤) شـاقتك ظعن الحي يوم تحملـوا

فتكنسوا قطنا، تصر خيـامها

٥) من كل محفــوف يظل عصيــه

زوج، عليـه كلـة، وقـرامهـا

---

١) عفت: درست، تأبد: توحش، المحل: حيث يحل القـوم من الدار. والمقام: حيث طال مكثهم فيه. منـى: موضع. الغول والـرجام: جبـلان. ومعنى البيت: عفت ديار الأحبـاب وانمحت منـازلهم وتـوحشت الديـار الغـوليـة والـديار الـرجـاميـة منها لارتحال قطـانها واحتمال سكـانها (المترجم).

٢) الصم: الصخور. الخوالـد: البواقي. وقولـه «كيف سؤالنـا» من باب التعجب. ومعنى البيت: وقفت أسأل الطلول عن سكانها، ثم قال: كيف نسأل مالا يفهم؟ وقوله «ما يبين كلامها» أي: ليس لها كلام فيتبين (المترجم).

٣) عريت: خلت من أهلها. فهذا تمثيل، كأنه جعل سكانها بمنزلة اللباس لها. أبكروا: ارتحلوا منها بكرة. غودر: ترك. النؤي: الحاجز حول الخباء، لئلا يصل السيل إليه. الثمام: نبت يجعل حول الخباء أيضـا ليمنع السيل، ويقي الحرّ. ومعنى البيت: خلت الطلول من سكانها، بعـد أن كان جميعهم بها، فساروا بكرة وتركوا النؤى والثمام.

٤) الظعن: البعير الذي عليـه هودج وفيه امرأة. وتكنسـوا: فيصير بينها وبين ساق الشجـرة مدخل تستظّل به. قطين: الجماعة. الصرير: صوت الباب والرحل وغير ذلك.

٥) المحفوف: الهودج قـد حُفَّ بـالثياب. عصية: خشبـه. الزوج: النمـط الواحـد. الكلة: الستر الرقيـق. القرام: ثوب يجعـل فوق الفراش، وهـو ما يغطى بـه. ومعنى البيت: الهوادج محفـوفة بالثياب فعيدانها تحت ظلال ثيابها (المترجم).

٦) حفـزت، وزايلهـا السراب، كأنها

أجزاع بيشة : أثلها ورضامها

٧) بل ما تذكـر، من نوار، وقد نأت

وتقطعت أسبـابها، ورمامهـا

وكان هـارتمان قد شرح (لأبناء قومـه ظاهرة السراب الواردة في بيت لبيـد، لعدم معرفتهم بها)(*) فقال : (الصفحة ١٢٧) :

«على المرء أن يتصور ههنا حركة على الرمـال المستوية البعيدة الأطراف، وقد سطعت عليهـا أشعة الشمس، شبيهـة بتلألـؤ أو لمعـان أمواج الماء. وتنشأ هـذه الظاهـرة بفعل انكسار أشعـة الشمس. وعلى أثر ذلك تبـدو البطاح الـرملية غالبـا كما لو كـانت بحارا متحركة الأمواج».

هكذا يتوارى الظاعنون بناء على شرح هـارتمان لظاهرة السراب، في «بحار» خداعة. وعند مقارنة هذا الشرح لظاهرة السراب بالمقطع الأخير من قصيدة «قافلة»، يتبين لنا على الفور توافق كلا النصين، ففي المقطع الأخير من القصيدة يجري أيضا الحديث عن سراب يكاد يتلاشى فيه كل «تنقل»، (البيت ٢٩ وما يليه) :

وخلف البيداء والركبان

يرف شريط أزرق من بحر خداع

وتشهد بدايـة معلقة الحارث (بن حلزة) أيضا على أن القوم كـانوا يرون في «تنقل» المحبوبة «فرارا أبديا»، ويحزنون لذلك أشد الحزن. فهو يقول في مطلع معلقته(**) :

٦) حفزت : دفعت واستحثت في السير. زايلهـا السراب : دفعها سراب إلى سراب. بيشـة : موضع. الأثل : شجر يشبه الطرفاء. الـرضام : صخور عظـام. ومعنى البيت : دفعت الظعن لتجد في السير وفـارقهـا قطع السراب، أي لاحت خـلال قطـع السراب ولمعت فكأن الظعن منعطفـات وادي بيشة أثلها وحجارتها العظام.

٧) نـوار : اسم امرأة يشبب بها. النأي : البعـد. أسبابها : السبب هـو الحبل ومعنى البيت : يخاطب الشاعر نفسه : أي شيء تتذكرين من نوار، وقد تقطع جديد وصلها وقديمه (المترجم).

(*) ما بين معقوفتين من كلام المترجم.

(**) راجع شرح هذه الأبيات في الصفحة (٧٧) من هذا الكتاب (المترجم).

آذنتنـــــا ببينهـــــا أسماء

رب ثـــاو يمل منـــه الثـــواء

بعـــدعهـــد لنـــا ببرقـــة شما

ء، فأدنى ديـارهـا الخلصـاء

وبحزن مماثل استهـل عمرو (بن كلثوم) معلقته بالحديـث عن موضوع الحب المشتعل من جديـد، هذا الموضوع الـذي بدأ بـه جوته أيضـا قصيدته «قـافلة». فاسمع عمرو بن كلثوم يقول (الترجمة الألمانية للأبيات على صفحة ١٧٧ وبعدها من كتاب هارتمان):

١) قفي، قبل التّفـرّق، يـا ظعينَـا

نُخبّركِ اليَقينَ، وتخْبرينَـــــا

٢) قِفي، نسألكِ: هل أَحْدَثْتِ صَرْماً

لوشك البين، أم خُنْـتِ الأمينَا

٣) تـذكـرْتُ الصِّبـا، واشتَقْتُ لمّا

رأيت حُمُولَهَا أصلاً، حُـدينَـا

٤) فما وَجَدَتْ، كَـوَجْدي، أُمُّ سَقْبٍ

أضلَّتْـه، فـرجَّعَتْ الحَنينَـا

---

١) معنى البيت: قفي مطيتك أيتها الحبيبة المفارقة نخبرك بما قاسينا بعدك وتخبرينا بما لاقيت.

٢) الصرم: القطيعـة. والوشك: السرعـة. ومعنى البيت: قفي مطيتك نسألك هل أحدثت قطيعـة لسرعة الفراق أم هل خنت حبيبك الذي تؤمن خيانته.

٣) الحمـول: جمع حامل، يـريد إبلهـا. ومعنى البيت: تـذكرت العشق والهوى لما رأيت حمول إبلهـا سيقت عشيا.

٤) لا حـاجة لشرح هـذا البيت ههنا، إذ سبق لنـا أن شرحناه في صفحـات سابقـة من هذا الكتـاب (المترجم).

ويصادفنا هـذا الموضوع ذاته ـ أعني مـوضوع اشتعال لهيب الفؤاد من جـديد مرة أخرى في المعلقات، ولكن في سياق مختلف كل الاختلاف. ففي ختام معلقته يصور لنا عنترة، خلال تفاخـره الرائع بروحه القتالية وبأمجاده في سـاحة الوغى، كيف تعود إليه حيـويته وكيف تشفى نفسه، عنـدما يمتطي ظهـر ناقته وييمم للنهـوض «بأمر جريء جسور». فعندما نسمع عنترة يقول (ص ١٦١ من ترجمة هارتمان):

١) ولقـد شَفَى نفْسِي، وأبرأ سقمَهـا

قيل الفوارس: ويـك، عنتر، أقْدم

٢) ذُلُل ركابي، حَيْثُ شِئْتُ، مُشايعي

قَلْبي، وأَحفِـــزُه بأمـــرٍ مُبْرَمِ

فإن هذا أيضـا يذكرنا بـلا ريب، بمطلع القصيدة التي استهل بها جوتـه «كتاب سوء المزاج». فهو كذلـك قد ضمّن قصيدته «قافلة» جـوابه، على وجه الخصوص، عن سؤال أحدهم إياه عما أومض الـ «شعلة» في فؤاده، أي عما أنعش من جديد، في سنه المتقدمة، قـريحته الشريعة التي تفتق عنها «الديوان». ومع أن جـواب جوته عن

---

١) معنى البيت: لقد شفى نفسي وأذهب سقمهـا قول الفـوارس لي: ويك يا عنترة أقدم نحـو العدو واحمل عليه، يريد أن تعويل أصحابه عليه والتجاءهم إليه شفى نفسه ونفى غمّه (المترجم).

٢) ذلل: جمع ذلـول. والـذلول من الإبـل الذي هـو ضـدّ الصعب. الـركاب: الإبل. المشـايعة: المعاونة. الحفـز: الدفع. ومعنى البيت: تذل إبلي لإرادتي حيث وجهتهـا من البلاد، ولا يعزب عنّي عقلي، وأمضي ما يقتضيـه عقلي بأمر محكم. ولا ريب في أن الصيغـة العربيـة الأصلية لهذا البيت لا توحي بأنه قد أثر على المقطع الأول من قصيدة جوته. إلا أننا نقف على هذا التأثير متى مـا قارنـا تـرجمته الألمانيـة بقصيدة جـوتـه. فهارتمان كـان قـد تصرف بالبيت فترجمه على النحـو التالي:

«تذل إبلي لإرادتي في كل حين أروم فيه أن تومض في فؤادي شعلة جديدة، وفي كل حين أروم فيه أن أدفعه (أي فؤادي) لأمر جريء جسور».

وكما سبق أن أكدت المؤلفة في مـوضع آخر، فالعبرة لا تكمن في تطابق مفردات جـوته وصوره مع المتن العربي، وإنما تطابقها مع المفردات والصور الـواردة في الترجمة الألمانية التي كان جوته يقرؤها (المترجم).

السؤال قد جاء على نحو متميز وغير متوقع، إلا أن الشراح والمعلقين لا يعيرون هذا الأمر في العادة أي اهتمام. صحيح أن جوته يشير إلى لقائه بالشرق، وهذا أمر لا خلاف عليه البتة. إلاأن الأمر الذي يتعين الانتباه إليه هو أنه ينظر إلى الشرق، في قصيدته «قافلة»، من منظور شديد الخصوصية، إذ يعرض علينا جزءا واحدا فقط من هذا العالم الفسيح، ويتحدث عن «حال البدو» فقط، وعما تنطوي عليه هذه الحال من سمة متميزة. إنه لا يتحدث ههنا البتة عن «سعة الثقافة الشرقية» بمفهومها العام، كما أعتقد بعض الدارسين (٩٦)، ولا عن «ترامي أطراف عالم الشرق على نحو لا حدود له» (٩٧) بالمفهوم الذي انطوت عليه قصيدة «هجرة» التي تعتبر من حيث الزمن والمحتوى، قريبة الصلة بقصيدة «قافلة». كما أنه لا يتطرق فيها، ولا حتى بكلمة واحدة، إلى حافظ (الشيرازي)، بالرغم من أن هذا بالذات كان هو الباعث الأساسي الذي انطلقت منه أشعار «الديوان»، ولا إلى شفتي الحبيبة الياقوتيتين أو عبير المسك والعنبر أو الورد والبلابل أو الساقي والنبيذ وما شابه ذلك من مناهج كانت قوتها الجذابة، بلا مراء، عنصراً ألهمه الكثير. إنه يتطرق ههنا، بدلا من ذلك إلى صحراء قدماء العرب فقط، بما اتصفت به هذه الصحراء من أشكال حياتية وظروف معيشية هي أشد قسوة بكثير (٩٨). فما هو السبب الذي دفعه إلى هذا يا ترى؟ إن التفكير في هذا السؤال أمر مجد بلاشك، فالموضوع الذي تتناوله قصيدة «قافلة» ذو أهمية مركزية.

يقترب المرء من الجواب الصحيح متى ما أخذ بعين الاعتبار أن قصيدة «أنّي لك هذا ؟» تختتم بإبراز موضوع التجوال. ففي المقطع الأخير منها يجري تناول هذا الموضوع على نحو من القوة والإلحاح بحيث يبدو كل ما سبقه كما لو كان مجرد تمهيد له. وتتأكد لنا هذه الحقيقة عندما نتذكر أن عنوان القصيدة الأصلي ــ «قافلة» ـ قد تضمن عنصر الحركة، وهذه الحركة هي مضمون المقطع الأخير الذي يصوغها في شكل مختصر.

والحقيقة أن «التجوال»، كسلوك وصيغة للحياة الإنسانية، كان قد غدا عند

جوته أمرا مهما في وقت سابق على الفترة الزمنية التي بدأ فيها تأليف قصائد « الديوان» فمنذ عـام ١٨٠٧ وجوته منشغل بـروايته « سنوات تجوال فلهلم مـايسْتَر» . وفي هذه الحقبة أخذ يظهر اتجاه متزايد لإخضاع مناحي الحيـاة الإنسانية كافة ، سواء ما اتصل منها بالدولة أو بأخص الأمور الشخصية ، إلى نوع من العقائدية المتحررة . وبدأ جوته يتخذ من هذا الاتجاه موقفا معارضا ، فراح يدعو إلى الحركة والتغيير والتقدم . كما راح يطـالب بضرورة التعرف على مـا في بـاقي العـالم من بلدان وأقـوام آخـرين ، واحترام العادات والأديـان والأشكال الفنيـة والحياتية المختلفـة . وكان جـوته في شيخـوخته شديد الاندفـاع في دعوته هذه ، فصارت عنده منهجـا يسير على ضوئه عندما لاحظ بنظرة تنبئية ثاقبة أن مخاطر التقوقع في الغرور والاستعلاء والسير مع التيار الذي يسير عليه عامة النـاس قد بدأت تطفو على سطح مجتمعه . وكـان لهذه الظواهر أيضا دور مهم في دخولـه ، بصفته شاعرا ، حلبـة الجدل والنقد اللاذع ، هذه الحلبـة التي كان ينأى بنفسـه عنهـا في العـادة . ففي وقت مبكـر من الحقبـة التي دبج فيهـا قصـائد «الـديوان» ، أعنـي في الحقبة التي نظم فيهـا مجمـوعـة تبلغ المائة تقريبـا من قصـائد «الـديوان» التي ورد ذكـرها في سجل فيسبـادن الذي يعـود تاريخه الى مـايو من عـام ١٨١٥ ، رجع مرة أخرى فنظم ، ولأول مرة مرحلة «النفحات» (Xenien) المكتوبة في الفترة الـواقعة بين عـامي ١٧٩٦ و١٧٩٧ ، مجموعـة كبيرة من القصائد ذات الـروح الجدلية والنقدية اللاذعة . وهكذا يمكننا أن نحل لغز قصيدة «قافلة» متى ما سلّمنا بأن جوته قد وضع فيها نصب عينيـه هذا الجانب المتعلق على وجه الخصوص بتجدد شاعريته . ولامـراء في أن في الإمكان إثبات صحة هذا الفرض والتـدليل عليه . فبعد انتهائه تماما من تأليف قصـائد «الديوان» ، وضع قصيدة «قافلـة» في مستهل مجموعة من القصـائد ذات الطـابع الجدلي والنقـدي الـلاذع التي «يـرفض فيهـا ، بكل قـوة وعنف ، كل ما يثير في نفسـه الاشمئزاز» (٩٩) . ولقد تواءمت القصيـدة مع «كتاب سـوء المزاج» وانـدمجت فيه انـدمـاجـا كليا بحيـث صار اللغـز المحيّر بشأن محتـوى القصيدة أمرا يشرح نفسـه بنفسه دونما التباس . إلا أن الأمر الذي يجدر بنـا ملاحظته هو أن «كتـاب سوء المزاج» ليس إلاّ جزءا من تلك الأشعـار التي نظمها جوتـه بروح

قتالية متجددة، فلقـد اشتمل «الديوان»، كما يؤكد جوتـه نفسه ذلك في «التعليقات والأبحـاث»، على «كتـاب التفكير» و«كتـاب الحكم»، اللـذين اعتبرهما «شـديـدي القرب» (١٠٠) من كتاب «سوء المزاج»، أضف إلى هذا أنه بيّن هناك أنه استبعد من «كتـاب سـوء المزاج» الكثير مـن الأمـور التي بـدت لـه «في تلك اللحظـة مـدعـاة للحرج»(١٠١) هذا فضلا عن أن «النفحات المدجّنة» (Zahme Xenien) على وجه الخصوص ـ هذه القصائد التي بدأت تنشر منذ عـام ١٨٢٠ ـ قد غدت وعاء إضافيا لاحتواء القصائد والمقطوعات التي تعبر عن «سوء المزاج». ولقد نشرت هذه الأشعار شيئـا فشيئا، فطـال أمـد نشرها وامتـدَّ بحيث إن البعض منهـا لم ينشر إلا بعد وفـاة الشاعر. وهكـذا تصدرت قصيدة «قافلـة» ـ وهذا أمر يسبغ عليهـا أهميتها المتميزة ـ هذه المجموعة الكاملة من حكم جوته المتأخرة الغاضبة، هذه المجموعة من الأشعار التي أعلن، لأول مرة بـوضوح، أنّ محتواها ذو روح جـدلية ونقدية لاذعـة متحدية، أي أنها بتعبير آخر، تعبر عن «سوء المزاج»...

وبالنظر إلى هذه الأهميـة التي انطوت عليها القصيدة، لاريب في أنه قـد بدا لنا جلياً السَببُ الذي حدا بجوته في قصيدته «أنّى لك هذا؟» لأن يصوغ السؤال عن أسباب تجدد شاعريته وبعثها إلى الحياة صياغة أفضت إلى إعداد الردّ عليه في هذه القصيدة ردا متميزا. فمن خـلال الكلمات التي استخدمهـا الشـاعر في المقطعين الأول والثـاني، أعني كلمات مثل: «فتـات الحياة»، و«ذبـالة» و«تـومض» و«تيسرلك من جديـد» و«لايخطرن ببـالك» و«شعلة»، ابتعـد جو القصيدة العـام عن موضـوعات العشق والنبيذ والفـردوس، وأخذ يهيب بحـالة «سـوء المزاج»، أي بالحالـة التي تكـون فيها الـروح ميـالة لمقـارعة الخصـوم وتحديهم. ولامراء في أن القـارىء قد صار الآن أقـدر على إدراك السبب الذي دفع جـوته لأن يرد ذلك السـؤال المطروح عليه بإشارة جليـة منه إلى «حال البدو». ففي أعماق جـوته انبعث الميل إلى «تجوال» جديد: كل شيء الآن في حركة وتحول، والعزم قد تجدد على النأي بالنفس عن الكثير، وعلى توسيع الآفـاق والسير في خطى مُثُلٍ عُلْيًا حتى وإن بدا البعضُ منها عَسيرَ التحقيق. لقـد عاش جوته انتفـاضة جديدة آنـذاك، انتفاضة صارت بمنـزلة السِمَـة التي اتصفت بها سنـوات تأليف «الـديوان». ففي ذلك العهـد صـدرت مجلات

بدأت تظهر على صفحاتها معارك هجومية لاذعة دبجت بروح جديدة لم تعرف من قبل، أعني مجلات من قبيل: «Ueber Kunst und Altertum» (حول الفن والعصر القديم) و «Zur Morphologie» (حول علم البناء العضوي)و «Zur Naturwissen schaft» (حول العلم الطبيعي) . ومن هذا كله يتبين لنا بجلاء مغزى عودة جوته إلى المعلقات عند نظمه قصيدة «قافلة»، كما يتضح لنا أيضا السبب الذي دعاه في هذه القصيدة إلى الإهابة بعالم شعراء المعلّقات، وجذبه بوجه خاص ـ بجانب خصال عربية أخرى ـ إلى خصلة التحدي ومقارعة الخصوم، بل إلى «الخيلاء والفخر» اللذين اتصف بهما العرب القدماء. فعنصر القتال والتحدي يحتلّ مساحة واسعة في قصائد العرب من البدو القدماء، كما أنها في حقيقتها قصائد فرسان محاربين، فلا غَرْوَ أن يعتمد على «المعلقات» في أبيات القصيدة التي يستهل بها «كتاب سوء المزاج» . .

ولقد سجل التاريخ للشاعر تحوله الأكيد إلى المقارعة والخصام مثلما سجل له تجدد ميله إلى العشق، وليس الأمران حدثين عاديين بالنسبة لشخص بلغ الخامسة والستين من العمر. ولقد اعتاد الدارسون على أن يمنحوا تجدد ميله للعشق قدرا من الاهتمام يفوق اهتمامهم بتحوله إلى المقارعة والتحدي والخصام . غير أن حقيقة الأمر هي أن تجدد ميله للحب والعشق لم يدم ـ إذا ما أخذنا الأمور على حقيقتها ـ سوى لحظات قليلة من مجمل حياته، وتبقى هذه الحقيقة قائمة مهما كانت أهمية تجدد هذا الميل من جهة تأثيره في إنتاجه . أما تحوله إلى المقارعة والتحدي فكان قد شمل كل مناحي حياته تقريبا، وسيطر على مدى عقد من الزمن بصورة خاصة على جوانب نشاطه التي سجلتها لنا المجلات الثلاث السابقة الذكر، بل يمكن القول أن ميله للتحدي والخصام قد استمر، من بعض الوجوه، حتى الأيام الأخيرة من حياته . وهكذا تتجاوب أهمية غبطته بتجدد عزيمته على المنازلة والمقارعة، في سنه المتقدمة، مع وصفه هذه الغبطة في «أنّي لك هذا؟» بالولادة الجديدة . .

أما عن موضوع الحركة، أعني «التنقل» و«الفرار الأبدي» اللذين يميزان «حال البدو»، واستيعاب جوته لهذا الموضوع الذي «تيسّر» له أن يستوحي منه دوافع وبواعث مهمة، فيتعيّن علينا هنا أن نذكّر بقرينة عظيمة الأهمية وردت في «سنوات التجوال» واشتملت على شيء مما اشتملت عليه قصيدتنا . فعندما يلقي ليناردو (Lenardo) هناك

خطابا مسهبا عن قيمة الهجرة، فإنه يستشهد أولا ببدو البادية ويبرز الترحال كأول وأدق سمة تتصف بها حياتهم. وليس من قبيل المصادفة أن نعثر ههنا على كلمات متميزة كانت قد وردت في قصيدة «قافلة». ولذلك يمكن النظر إلى النص الوارد في هذه الرواية المؤلفة عام ١٨٢١ على أنه بمنزلة تعليق على قصيدتنا أيضا، إذ يقول فيه:

«ونود. . . التوجه بأنظارنا إلى تلك البلدان والممالك التي تكون أراضيها واسعة مترامية الأطراف (١٠٢). فنحن نرى هناك بدوا يجوبون مساحات شاسعة منها، مغيّرين مناطق سكناهم باستمرار، ومتنقلين بالإبل التي هي مصدر غذائهم ومعيشتهم في كل الأرجاء. إننا نراهم وسط الصحراء وفي أماكن رعي خضراء واسعة وكأنهم سفن راسية في الموانىء. إن الحركة والترحال من هذا القبيل قد صارا جزءا من حياتهم العادية، وحاجة ملحة لا يستغنون عنها، وأخيرا وليس آخرا، فهم ينظرون إلى العالم كما لو كان خاليا من الجبال العازلة والأنهار الفاصلة. . . » (١٠٣).

وعندما يعلن «ليناردو» في سياق خطابه الشهير هذا الوارد في «سنوات التجوال» أنه «لا ينبغي لنا أبدا أن نغمض العيون عن الآفاق النائية عنا»، وأنه يتعيّن علينا أن نفسح لمرونة الحركة حيّزا واسعا في صدورنا، فإن هذا كله يتصل اتصالا مباشرا بموضوع التجوال الوارد في قصيدة «أنّي لك هذا؟»، كما يتفق مع منهاج جوته في سن الشيخوخة، هذا المنهاج الذي تركت المعلقات آثارها الواضحة على صياغته الشعرية والنثرية في حقبة «الديوان» (١٠٤).

رابعا: أثر المعلقات على بيتين ملحقين بالديوان:

وتفزع أعمدة خيامنا

الظبية فتولي هاربة (*)

(*) نود أن ننبه القارىء إلى أننا قد تصرفنا في ترجمة البيتين بعض الشيء. ولربما سأل القارىء عن سبب اهتمام المؤلفة بالبيتين كل هذا الاهتمام، إلا أننا نرى أن البيتين جديران بالتمعن حقا، فمن أين استوحى جوته هذه الصورة وهو الألماني الذي لم يعرف حياة البادية ولا حياة الخيام، ولم يشاهد طيلة حياته ظبية أفزعتها خيام القوم فآثرت الهروب؟ (المترجم).

إن مضمون هذين البيتين (١٠٥)، اللذين ألحقا بالديوان الشرقي، على صلة وثيقة بقصيدة «أنّي لك هـذا؟» الواردة في «كتاب سوء المزاج»، فهما البيتان الـوحيدان، من بين كل القصـائد والمقطـوعـات الأخـرى التـي اشتمل عليهـا «الـديـوان»، اللـذان يتطابقان، من حيث الوزن والقافية، مع هـذه القصيدة. وكان كونراد بورداخ Konrad Burdach (*) قد نوّه في وقت مبكر عن احتمال أن يكون البيتان جزءا من مقطع غير متكامـل كان المفروض أن تشتمـل عليه هـذه القصيدة (١٠٦). ويتأكـد هـذا الاعتقاد إذا لاحظنا صلـة هذين البيتين المتبينة بالمصدر الذي رصـدنا تأثيره في قصيدة «أنّى لك هذا؟».

لقد تناولـت المعلّقات موضوع الخيام والظبـاء مرات عديدة. ومن هنـا يرجّح أن يكون المقطعـان التاليان من المعلّقـات قد رسخـا في ذاكرة جوتـه كسمات مميزة «الحال البـدو»: فزهير (بن أبي سلمى) يقـول في معلقتـه (هارتمان، ص ١١٠ والصفحـات التي تليها):

١) أَمِـنْ أُمِّ أَوْفى دمنــــة لمْ تكلَّـم

بحـومـانـةِ الـدّرّاج فـالمُتَثَلَّمِ؟

(*) من أول وأهم الدارسين والمحققين للـديوان الشرقي والمتبعين لظـروف نشأته في صورتـه المبكرة، ولمضمونـه الديني والشعـري وتأثيره على عصره وأوجه استقبـاله من جـانب الحياة الأدبيـة ـ نشر الديـوان نشرة محققة سنة ١٨٨٨ في المجلد السـادس من طبعة فيمار لأعمال جوتـه، ثم أعاد نشره وتحقيقـه في الطبعة التـذكاريـة، المجلد الخامـس، ١٩٠٥، وبعد ذلك ضمن الطبعـة العالميـة لمؤلفات جوتـه، المجلد الخامس، ١٩٣٧ ـ كما كان لـه الفضل في نشر ثمان وعشرين صفحة من قصائد الـديوان بخط جوتـه في سنة ١٩١١ وطبعتها جمعيـة جوته في فيمار، فضـلا عن دراسات عديدة عن الديوان الشرقي (المراجع).

١) أم أوفى: كنية الحبيبـة. الدمنة: مـا اسود من آثار الـدار بالبعر والرمـاد وغيرهما. حومانـة الدراج والمتثلم: موضعان. ومعنى البيت: أمن منازل الحبيبة المكناة أم أوفى دمنة لا تجيب سؤالها بهذين الموضعين، وأخرج الكلام في معرض الشك ليدل بذلك على أنه لبعـد عهده بالدمنة وفرط تغيرها لم يعرفها معرفة قطع وتحقيق (المترجم).

٢) ديــار لها، بــالــرَّقْمتين كأنَّها

مراجيعُ وَشْـمٍ في نواشِرِ معصَمِ

٣) بها العينُ والآرامُ يمشينَ خِلْفَــةً

وأطلاؤهـا ينْهضْنَ منْ كلِّ مجثَمِ

٤) وَقَفْتُ بها، من بعـدِ عشرينَ حجَّةً،

فلأيـاً عرفتُ الـدارَ بعد تـوهُّمِ

٥) أثافيَّ، سفْعاً، في مُعـرَّسِ مِرْجَلٍ

ونُؤْياً، كجِذْمِ الحوضِ، لم يتثلمِ

٦) فلما وردْن ا[illegible] حمامُـــه

[illegible]عن عصِّي الحاضرِ المتخيِّمِ

هذه الأبيات مطلع قصيدة تناو[illegible]ـموع «وجد العشق أو لوعة الحب» (١٠٧)

---

٢) الرقمتان: موضعان. شبه رسوم دارها بوشم في المعصم (المترجم).

٣) العين: بقـر واسعـة العين. الآرام: الظبي الأبيض خالـص البياض. خلفـة: أي يخلف بعضهـا بعضا. الأطـلاء: جمع الطلا وهو ولـد الظبية. ومعنى البيت: بهذه الدار بقـر وحشي واسعات العيـون يمشين بها خالفـات بعضهـا بعضا وأولادهـا ينهضن من مـرابضهـا لترضعها أمهـاتها. (المترجم).

٤) الحجة: السنـة. واللأي: الجهد والمشقة. ومعنى البيت: وقفت بـدار أم أوفى بعد مضي عشرين سنة من رحيلها وعرفت دارها بعد التوهـم بمقاساة جهد ومشقة (المترجم)

٥) الأثـافي: حجارة تـوضع القـدر عليها. الأسفع: الأسـود وهو المكـان الـذي تنصب فيه القـدر. النـؤي: نهر يحفـر حول البيـت ليجري فيـه الماء الـذي ينصب من البيت عنـد المطـر. الجذم: الأصيل. الجد: البئـر القريبـة في الكلأ. ومعنى البيـت: عرفت حجـارة سوداء تنصب عليهـا القـدر وعـرفت نهرا كـان حـول الخيمـة، يريـد أن هـذه الأشيـاء دلتـه على أنها منـزل أم أوفى. (المترجم).

٦) الزرق: شـدة الصفاء. الجمام: الماء. ووضع العصي: كناية عن الإقـامة لأن المسافرين إذا أقـاموا وضعـوا عصيهم. ومعنى البيت: فلما وردت هـؤلاء الظعائن الماء عـزمن على الإقـامة كـالحاضر المبتني الخيمة. (المترجم)

على غرار النمط الـذي تميزت به هذه القصائد. فعنـدما وصف الشاعـر ديار الغـائبة كـان ظهور الظبـاء والعين رمزا يـدل على أن وحشة الصحـراء قد عـاد الأماكن التي كـانت لفترة من الزمن ديـار القوم ومسكن الحبيبـة. ولاريب في أ الرمز دقيق ومحكـم، فأينما تُنْصَبُ الخيام لا يكون هناك مكان للـوحش من الح وهـذه صورة جليـة تبرز للعين مع إقامـة الأعمدة التي تنصب عليهـا الخيام. اشتملت قصيـدة لبيـد أيضـا على صـورة مـن هـذا القبيل، فهـو يقـول في م (هارتمان، ص ١٢٢ والصفحات التي تليها):

١) عَفَتِ الدّيارُ: محلُّهـا، فَمُقامُهـا
بمنى، تأبّـدَ غَوْلُها، فـرجامهـا

٢) من كلّ سارية وغادٍ مُدجِنٍ
مُجـاوِبٍ إرزامُهـا

٣) فعـلا فُـروع الأيهقـ
بجهلتين ظبـاؤهـا ونعـامُهـا

٤) والعينُ سـاكنـة على أطـلائهـا
عُوداً تأجَّلُ، بالفضاءِ، بهامُها

١) عفت: درست. المحل: حيث يحل القوم من الـدار. المقـام: حيث طـال مكثهم فيـه موضع. الغول والرجـام بنفس الحمى. ومعنى البيت: درست ديار الأحباب وانمحت ما كـان منها للحلول دون الإقامـة وما كان منهـا للإقامة، وهـذه الديار كـانت بالموضع بمنى وقد توحشت لارتحال قطانها (المترجم).

٢) سارية: سحـابة تجيء ليلا. غاد: يجيء بـالغداة. مدجن: إلباس الغيـم آفاق السماء. أي لكل واحدة منها صوت شديد.

٣) فعـلا: أي ارتفع وزاد. الأيهقان: ضرب من النبـت وهو الجرجير البري. وأطفلت: أي ذات أطفال. الجهلتان: جانبا الوادي (المترجم).

٤) العين: البقر. سـاكنة: مطمئنـة. أطلاؤها: أولادهـا. العوذ: الحديثـات النتاج. تأجل آجالا، الـواحد إجل، وهـو القطيع من الظباء والبقر والشـاة. البهام: جمع بهمـة وهو الضأن خاصة. ومعنى البيت: والبقر الواسعات العيون قد سكنت وأقامت على أولادهـ حال كونها حديثات النتاج وأولادها تصير قطيعا في تلك الصحراء.

٥) شاقَتْكَ ظُعْنُ الحيِّ حين تحملوا

فتكنَّسوا قُطُناً، تصر خيامُها

٦) منْ كلّ محفوفٍ يُظلُّ عصيه

زوجٌ عليْه كلَّة وقرامها

وكان هارتمان قد علق (في الصفحة ١٢٤) على كلمة «ظباء» الواردة في البيت الثالث فقال: «تكثر الظباء في بوادي بلاد العرب بحيث يصادفها المرء وهي تعيش في قطعان كبيرة». وكما جرت عليه الحال عند شعراء المعلّقات الآخرين حينما يطرقون موضوع «وجد العشق»، فإن لبيد أيضا يرمز، من خلال إشارته إلى الظباء وما سواها من وحش البادية، إلى أن الأماكن قد خلت الآن من القوم، فلم تعد هناك أوتاد أو أعمدة تحمل خيامهم وتفرغ هذه الحيوانات. وهكذا يتبين لنا كيف أن جوته قد استقى من هذه الصور كلها تصوره عن هذه السمة المميزة لـ «حال البدو»، وهو التصور الذي ضمنه بيتيه: فأينما تنصب خيام، «تفزع» أوتادها أو أعمدتها الوحش وتجبرها على أن «تولي هاربة» إلى أعماق البادية. وكما يتردد تشبيه الحبيبة بالظبية كثيرا، لا في المعلقات فحسب، بل في الشعر الشرقي عموما، فقد اشتمل البيت الأخير من أبيات لبيد المذكورة على هذا التشبيه. وكان هارتمان قد شرح البيت السادس من معلّقة طرفة (*)، فقال في الصفحة ٧١ من كتابه: «فالشرقيون يشبهون المرأة الحسناء بهذا الحيوان اللطيف، الرشيق، الأملس الجلد». والواقع أن بيتي جوته لم يقصدا

---

٥) تكنسوا: دخلوا في الهودج. القطن: جمع قطين وهم الجماعة. ومعنى البيت: دعتك إلى الاشتياق نساء القبيلة حين دخلت الهوادج.

٦) المحفوف: الهودج قد حفَّ بالثياب. عصيه: خشبه. الكلَّة: الستر الرقيق. القرام: ثوب يجعل فوق الفراش، تحت الرجل والمرأة. ومعنى البيت: الهوادج محفوفة بالثياب فعيدانها تحت ظلال ثيابها. (المترجم)

(*) أي بيت طرفه:

وفي الحيّ أحوى ينفُضُ المُردَ شادِنٌ

مُظاهِرُ سمطي لؤلؤٍ وزَبَرْجَدِ

بطبيعة الحال هذا المعنى. ومع هذا فإننا نستشف أيضا من أبيات لبيد أن ذلك التشبيه قد استدعته الصورة المكثفة عن ظهور الظباء من جديد بعدما طوى القوم خيامهم و«تحملوا». وقد ذكرت «إلزا لشتنشتتر» ـ في سياق تحليلها للنسيب في القصيدة العربية القديمة ـ أن الظباء تمثل موضوعا جانبيا عند الشعراء الجاهليين:

«وفي الأماكن التي عاشت فيها القبائل البدوية حياة مفعمة بالنشاط والحيوية، ترتع الآن الظباء والآرام، لقد صار الوادي الفسيح مربضها..» (١٠٩).

وفي الصفحة ٣٠ من نفس المصدر نقرأ:

«لا تزال آثار الأطلال بادية، فها هو النؤي وها هي أوتاد الخيام... وهكذا يقف الشاعر أمام هذه الشواهد على أيام سعده ووصاله فيبثها ما يكابد من حزن وشوق. إلا أن النؤي والأوتاد صُمٌّ خوالد ما يبين كلامها».

ولا ريب في أن المصدر السابق يتيح لنا أن نتصور الأفكار التي جالت في خلد جوته عندما صاغ في قالب شعري موضوع أعمدة الخيمة والظباء الباحثة عن العشب غير أن من المؤسف حقا أنه لم يتم القصيدة التي كانت ستجعله يتحرك من جديد في فلك التراث العربي القديم..

أثر المعلّقات على «النفحات المدجّنة» (*)

«ويكَ عنترَ أقْدم».

كان للمعلقات أيضا تأثير لم يحظ بالاهتمام حتى الآن. على الحكم التي اشتمل عليها القسم الأول من «النفحات المدجنة» Die Zahmen Xenien. ولقد سبق أن ذكرنا أن البدايات الأولى «للنفحات المدجنة» تعود إلى حقبة تأليف «الديوان»(١١٠)، فهي من حيث الشكل والمحتوى قريبة الصلة بكتب الديوان الثلاثة: «التفكير» و«سوء المزاج» و«الحكم» والكثير مما كان مخصصا لهذه الكتب نُحي جانبا عند تحرير «الديوان» ونشر ضمن «النفحات المدجنة» وفي هذه الحقيقة يكمن أحد أسباب

(*) راجع ما قلناه بشأن هذا في الصفحة (١٧) المترجم.

احتـوائها على إشـارات للشرق أو على مؤثـرات مستقاة من مصـادر شرقية. ولا تـزال الدراسـات الراميـة للتعرف على المصـادر التي أوحت بهذه الحكم الشعـرية مشـوبة بنقص كبير جـدا، كما تعـاني من مصـاعب وأشكـالات شبيهـة بتلك المصـاعب والإشكالات التي تعترض الدراسـات التي تسعى للكشف عن المؤشرات التي تركت بصماتها على كتاب جوته «حكم وتأملات» (Maximen und Reflexionen) فهـي لا تزال تعتمد، في الغالب الأعم، على اكتشافات تمنّ بها المصادفة.

ولقد نشرت الأقسـام الثلاثـة الأولى من «النفحات المدجنـة»، هذه المقطـوعات الشعريـة التي سنتحدث الآن عن بعضها، في مجلـة «الفن والعصر القديم» (Kunst und Altertum)، (إذ نشر القسم الأول منهـا عـام ١٨٢٠ والثـاني عـام ١٨٢١ والثالث عـام ١٨٢٤) ثم أعاد جوتـه نشرها عام ١٨٢٧ في الجزء الثـالث من الطبعة المسماة «Die Ausgabe Letzter Hand» (الطبعة النهـائية). وقد تصدرهـا آنذاك تمهيد من خمسـة سطور استقاه جوتـه من هوراس (Horaz) (*)، ويختتـم بهذه الكلمات: «. . . لكي تبدو حياة الشيخوخـــة واضحـــة جلية كما لو كـانت لوحة (أو سيرة) مكتوبة». وكان جـوته قد كتب هذه السطور التي اقتبسهـا بحروف تميزها عن باقي النص، وذلك لإبراز أهميته بـالنسبة له، كما زاد ذلك تأكيدا فكتب كلمتي «حيـاة الشيخوخـة» بحـروف مائلـة. وقـد قيل بحق إن في هـذا كله تأكيـدا على أن «التعبير عن شيخوخته» قد أدى دورا كبيرا في أشعار جوته عموما (١١١). ومع هذا فإن السطـور المقتبسـة من هـوراس كـانت أوثق اتصـالا بالمؤلف الـذي تصـدرتـه. فالنفحات المدجنة، وهذا أمر تتعين ملاحظته، تتحدث أكثر من كل مؤلفات جوته الأخرى، الشعرية منها والنثريـة، عن «الشيخوخة» بمعناها الضيق. ونحن لا نعثر

(*) شاعر لاتيني ولـد عام ٦٥ ق. م، في مدينة Venosa الإيطالية وتـوفي عام ٨ قبل الميلاد. ألف الكثير من القصائد السـاخرة وقصـائد أخرى أخـلاقية تعليميـة وكذلك مؤلفـه الشهير عن «فن الشعـر» الـذي تـرجمه الى العـربيـة ومهّـد له بمقـدمـة مهمـة المرحـوم الـدكتـور لـويس عـوض (المترجم).

وقد وردت العبارة الأصلية باللاتينية:

«.. ut omnis votiva pateat veluti descripta kabella vita senis.»

فيهـا على حكم عامـة فقط أوحى بها العمـر المديد، لأن الحكـم من هذا القبيل تـرد أيضـا في «الـديـوان» وفي المؤلفـات المسماة «مقطـوعـات شعـريـة سـاخـرة» (Epi- grammatisch) و «أمثـال» (Sprichwoertlich) و«حكم وتأمـلات» (Maximen und Reflexionen) وغيرهـا من مؤلفـاته . أمـا «النفحات المدجنـة «فإن الأمر فيهـا يختلف، إذ تكمن خصـوصيتهـا في أنها تتنـاول في أغلبهـا الشيخـوخـة في حـدّ ذاتها كموضوع أساسي . ولذلك نقع فيهـا، بصور متكررة ومتنوعة، على كلمات من قبيل : «الشيخوخـة» [١١٢]، «الشيخ» [١١٣]، «العجوز» [١١٤]، «الهرم» [١١٥]، «شيـخ»[١١٦] «الكبَر» [١١٧]، «أيام الشيخـوخة» [١١٨]، «شيـوخ مصابـون بـالهِتْر»[١١٩] (*)، «الكبر» [١٢٠]، «رجل عجـوز» [١٢١]، «بلغ خـريف العمر»[١٢٢]، «هرم» [١٢٣]، «طال به العمر» [١٢٤]، «القوم المسنون» [١٢٥] الخ .

وينطبق هـذا على الأقسـام الأربعـة الأولى مـن «النفحـات المدجنـة» على وجـه الخصوص، أما الأقسام المتأخرة منها، سواء تلك التي نشرت إبَّان حياة جوته أو تلك التي نشرت بعد وفاتـه، فإنها لا تتحدث عن الموضوع إلا بصعوبـة، لا بل إن بعضها يخلو منـه تماما . ومن هـذا كله نستنتج أن جـوته قـد اختص بالعبـارات المقتبسة من هوراس الأقسام الأولى من «النفحات المدجنة» تحديـدا . فهذه دون مجموعات الحكم الأخرى، هي التي تتميّز بتناول «حياة الشيخوخة» .

ولو تتبعنـا موضوع الشيخـوخة في القسم الأول من «النفحات المدجنـة» الصادر عام ١٨٢٠، لتبيّن لنا أن الفكرة الرئيسية التي دارت حـولها هذه المقطوعات الشعرية هي فكـرة التعبير من خلال مقطـوعـات شعريـة ومن منظـور الشيخ الهرم عما يجيش بخـاطر الشـاعـر عن الشيخـوخة كقـدر مكتـوب لا مفـرَّ منه، وعـن العلاقـة بين الشيخـوخـة والشبـاب . ومن هذه الفكـرة على وجـه الخصـوص نشأت «النفحـات المدجنة» بوصفهـا «مؤلفا» حقيقيا قـائما بذاته، لا مجرد عمل عفوي يتضمـن مجموعة مختارة من الحكم .

(*) الهتر هو ذهاب العقل عند الكبر (المترجم).

ولامراء في أن هـذا كله يفتح لنـا نافـذة نطل من خلالها على الخلفيـة التي نشأ في ظلهـا هذا المؤلف. ومـع هذا، يظل التأريخ الـدقيق للبـدايـات الأولى ـ على وجـه الخصوص ـ من «النفحات المدجنة» محاطا بالضباب. وقد افترض بعض الباحثين أن جوتـه قد بدأ في تأليفها منـذ سنة ١٨١٥ على وجه التقريب، وذلك استنـادا إلى سنة صدور مجمـوعتي ـ الأمثـال «والحكم الشعريـة» (وقد صـدرت المجموعتـان في سنة ١٨١٥ في المجلد الثاني من طبعة «كـوتا» الثانية) (١٢٦). والحقيقة أن الملاحظـات القليلة التي دوّنها جوته بخط يده لا تكشف عن شيء ذي بال بشأن تاريخ تأليفها، كما أن دفاتر يوميات جـوته قد خلت من أي دليل بيّن على تاريخ تدبيج القسم الأول أصلا. إلا أن الأمر الثابت هو أن جوته قد ذكر «الملحقات» Paralipomina أكثر من مرة في عام ١٨١٦ والأعوام التالية، وعـرّفها هو نفسه بأنها في جملتها «أشعار لم تطبع بعد أو أشعـار لاتزال غير مجمعـة» (١٢٧). وبهذا المعنى تنسحب كـذلك كلمـة «الملحقات» من حين لآخر على «النفحات المدجنة».

وقد شغلت «الملحقات» أيضا بال جوته في الخامس والعشرين من شهر ديسمبر عام ١٨١٦، ولكن تلتهـا، في دفتر اليوميـات ملاحظـة أخرى نصهـا: «المعلّقات. زهير» (١٢٨)، كما دوّن جوته في صبيحة السـادس والعشرين من نفس الشهر عبارة نصها الحرفي «قصائد قصار». وكان هـ. ك. جريف (H.G.Graef) قد كتب بشأن الملاحظة الأخيرة: «لم نستطع الـوقوف على المقصود بها» (١٢٩). أما بشـأن الملاحظة الأخرى: «المعلّقات. زهير» فقـد أشار إلى الفصل المعنون «العرب» الـذي يرد ضمن «التعليقات والأبحـاث التي تعين على فهم الديـوان الغربي ــ الشرقي» ولاشك في أن هذه الأقـوال مضلّلة، فهي تعطـي الانطباع بأن جـوته كـان منشغلا في هذا الـوقت بتأليف «التعليقات والأبحاث»، والثابت أنه لم يكتبها إلا بعد ذلك بزمن طويل، ولا يوجد كذلـك دليل على أن لذكر زهير أي علاقة بقصائد «الديـوان». وسوف نوضح فيما يلي أن الملاحظـات المدونـة في يـومي ٢٥ و٢٦ ديسمبر من عـام ١٨١٦ في دفتر اليوميات قد جاءت في سياق آخر مختلف كل الاختلاف.

والأمر الثابت بادىء ذي بدء، هو أن جوته كان قد قرأ المعلقات، وقصيدة زهير على وجه الخصوص، في مساء اليوم الأول من أيام أعياد الميلاد لعام ١٨١٦. وهذه هي المرة الأولى التي يُذكَرُ فيها بالاسم شاعر معين من شعراء المعلّقات في دفتر اليوميات. ولكن أية ترجمة قرأها جوته يا ترى؟ إننا لا نملك أي دليل يكشف لنا عن هذا الأمر، كما أننا لا نعلم شيئا عن استعارته من المكتبات مصادر ذات علاقة بالموضوع.

ومع هذا فإن عرضنا التالي يمكن أن يؤكد تأكيدا قويا أنه قد قرأ خلال أعياد الميلاد لعام ١٨١٦ ترجمة هارتمان. ومما تجدر ملاحظته في هذا المقام أن لقصيدة زهير مكانة متميزة بين المعلّقات السبع، لأنها اشتملت على أبيات حكمية بقدر يفوق سائر المعلّقات (فثلث المعلّقة تقريبا يتألف من حكم). ولقد تناول جزء كبير من حكم زهير موضوع الشيخوخة، أي أنه تناول الموضوع بعينه الذي يقوم بدور رئيسي في «النفحات المدجنة» المبكرة. وانطلاقا من هذه الخلفيات يمكن الآن إقامة الدليل على أن جوته في تناوله للموضوع المذكور قد اعتمد مرارا في الأقسام الأولى من «النفحات المدجنة» على زهير. كما ألهمت أشعار الحكمة الشرقية الأخرى جوته عددا كبيرا من قصائده ومقطوعاته إبّان حقبة «الديوان»، كذلك الحال بالنسبة لقصيدة زهير التي أثرت كذلك تأثيرا خصبا مشابها على جوته في تلك الأيام على وجه الخصوص، أعني أيام أعياد الميلاد لعام ١٨١٦ التي عكف فيها على قراءة هذا الشاعر بالذات من شعراء المعلقات.

وقبل أن نوازن بين كلا الشاعرين ونولي تفاصيل التطابق بينهما اهتمامنا، علينا أن نصغي السمع لما يقوله هارتمان بشأن الطبيعة المميزة لمعلّقة زهير (ص ١٠٠):

«... يختتم زهير قصيدته بعدد من الحكم الجميلة والأمثال الذهبية التي يتوجه بها إلى أصحابه كعينة مما تحصَّل عليه من تجارب الحياة الطويلة والنظرة الثاقبة لمجرى الأمور في هذا العالم. وتتميز هذه القصيدة عن باقي المعلقات بروعة أسلوبها وخصائصها. فقد نظمت في إيقاع رصين جاد، وجاءت زاخرة بالحكم والتأملات الفلسفية..»

وهكذا نجد في هذا النص المؤشر الأكيد على أن زهيرا كان قد بلغ من العمر عتيا

عندما راح يلقي حكمه إلى قومه، أعني أن تأملاته وأفكاره كانت تنبع من منظور خبرته لتجارب الحياة الطويلة. ولامراء في أن جوته يتحدث في «النفحات المدجنة» عامة، وفي أقسامها الأولى على وجه الخصوص، من نفس المنظور.

إن إحدى هذه «الحكم الذهبية» لزهير تقول إن أخطاء الشيخوخة أشد خطورة من أخطاء الشباب. ولقد حظيت هذه الحكمة باهتمام جوته الشديد، ولذلك لم يستلهمها في تدبيج «نفحة مدجنة» واحدة فقط، بل تناول موضوع أخطاء الشيخوخة والشباب في «نفحتين مدجنتين» أخريين. ولكن لنصغ السمع أولا إلى نص زهير الذي تأثر به جوته في هذا الموضع:

وإن سفاه الشيخ لا حلم بعده

وإن الفتى بعد السفاهة يحلم (*)

أما جوته فيقول في القسم الثاني من «نفحات مدجنة» بشأن هذا الموضوع (البيت ٤٥٢ والأبيات التي تليه):

إذا كان الفتى أحمق سفيها،
عانى من ذلك أشد العناء.
أما الشيخ فلا ينبغي له أن يكون سفيها!
لأن الحياة عنده أقصر من ذلك. (**)

فهنا يتطابق المغزى تماما مع مغزى بيت زهير: فالشيخ لا يحتمل منه ولا يليق به أن يكون أحمق سفيها (وكانت كلمة «أحمق» كلمة أثيرة عند جوته في تلك الأيام) لأنه لم يعد لديه الوقت الكافي للتعلم وتدارك الأخطاء. أما بشأن اختيار

(*) ترجم هارتمان في الصفحة ١١٥ من مؤلفه السابق الذكر بيت زهير على النحو التالي: «لن يكتسب الشيخ الحلم أبدا بعد سفاهة، أما إذا تصرف الفتى تصرفا أحمق، فيمكن أن يكتسب الحكمة» (المترجم).

(**) هذه المقطوعة من ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي وقد استقيناها منه شاكرين مع تغيير طفيف. راجع مؤلفه السابق الذكر: «النور والفراشة»، ص ٣٥ (المترجم).

المفـردات فيجدر بنـا أن نلاحظ أن كـلا الشـاعرين، جـوته وزهير، يـردد نفس التضاد بين الشيخ ـ والفتى بنفس الكلمات تقـريبا. ويكثر الكلام عن الكلمتين المتضادتين: الشيخوخـة ـ الشباب في «النفحات المدجنة» التي تتنـاول موضوع «الشيخوخـة»، علما بأن جوته لم يستخـدم عبارة «فتى» في أي بيت آخر مـاخلا الأبيات التي أوردناهـا آنفا. ففيما عدا هذه الأبيات يتحدث جـوته عن الأضداد التالية فقط:

رجل عجوز ـ شبيبة (البيت ٥٢ والأبيات التي تليه)، كبر ـ شبيبة (البيت ٩١ والبيت ٦٣٦ والأبيات التي تليهما)، كبر ــ متوسط العمر (البيت ٦١ والأبيـات التي تليه) كبر ـ شبيبة (البيت ١٣١ والبيت الذي يليـه)، أيام الشيخوخة ــ حفيد (البيت ١١٤ والأبيات التي تليه)، الكبر ـ الآخرون (البيت ٥٣٧ والأبيات التـي تليه) الشباب ـ الشيوخ (البيت ٧٦٦)، شيخـوخة ــ صبا (البيـت ٩٠١ و١١٢٨) القديم الجديـد (البيت ٨٧١ والبيت الذي يليه)، هرم ـ صبي (البيت ٨٩٥ والأبيـات التي تليه). ابن الثانية والعشرين ـ ابن الثانية والسبعين (البيت ٦١٤ والبيت الذي يليه).

وكما سبق أن قلنـا اشتملت «النفحات المدجنـة» على موضعين آخريـن يرد فيهما الحديث عن الضدين: الشيخوخة والشبـاب، مع إشارة خاصة إلى أخطائهما. ففي القسم الأول (البيت ٨٩ والأبيات التي تليه) نقرأ:

كف عن التفاخر والزهو بالحكمة
فربما كان التواضع أخلق بالثناء:
إنك لا تكاد تقترف أخطاء الشباب.
حتى تراك مضطرا لاقتراف أخطاء الشيخوخة(*)

وفي القسم الثالث (البيت ٦٣٦ والأبيات التي تليه نقرأ:

(*) ماعـدا بعض التغيير الطفيف الذي حتمه شرح المؤلفة التـالي: فإن المقطوعة من تـرجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص٣٦ (المترجم).

إن الشباب يتعجب عجبا شديدا
إذا ما رأى الأخطاء تتسبب في أذاه،
أما في الشيخوخة فلا يندهش المرء ولا يندم(*).

وبالرغم مما طرأ على المغزى من تحوير، تظل كلتا المقطوعتين على صلة وثيقة بمغزى زهير من خلال العناصر الثلاثة التي يدور حولها الموضوع وهي: الشيخوخة — الشباب وأخطاؤهما، ولا شك في أن الكلمتين الواردتين في المقطوعة قبل الأخيرة وهما «التفاخر» و «الزهو» قد أعادتنا إلى أذهاننا عالم المعلقات، كما أننا نقع أيضا على كلمة «الحكمة» الواردة في بيت زهير المعني(**). وإذا كان هارتمان قد استخدم الوزن الداكتيلي (Daktylisch)(***) عندما نقل بيت زهير إلى الألمانية فجاء عجزه على النحو التالي:

«... So Kann er Wohl Weisheit erlangen»

(فإنه يمكن أن يكتسب الحكمة)، فإن مقطوعة جوته قبل الأخيرة اشتملت هي الأخرى على إيقاع داكتيلي. كما تذكرنا قافيتا بيتي جوته بترجمة هارتمان لبيت زهير. فقد قفى جوته بيته الأول.

"Hoer auf doch mit Weisheit zu Prahlen, zu Prangen"

(كف عن التفاخر والزهو بالحكمة) بكلمة Prangen (يزهو) وبيته الثاني:

(إنك لا تكاد Kaum hast du die fehler der jugend begangen تقترف أخطاء الشباب) بكلمة Begangen (تقترف)، وهما بلا مراء

(*) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص٣٦ (المترجم).
(**) في ترجمته الألمانية التي قرأها جوته لدى هارتمان (المترجم).
(***) وزن شعري يوناني قديم يصفه د. لويس عوض بأنه مقلوب الخبب. راجع: لويس عوض، نصوص النقد الأدبي اليوناني، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٥، ص٤٣١ (المترجم).

تتطابقان، من حيث الوزن، تطابقا تاما مع الكلمة التي قفى بها هارتمان بيت زهير: erlangen يكتسب)(*).

وهناك، أخيرا، مثال رابع نلمس فيه الأثر الذي تركه بيت زهير المعني على «النفحات المدجنة» ففي إحدى مقطوعات القسم الأول يقول جوته (البيت ٢٥ والأبيات التي تليه):

دائما ما يكون الشيخ هو الملك ليرا(**)

فما تعاون وكافح يداً في يد،

قد انقضى من زمن بعيد.

وما أحب معك أو فيك تعذب،

قد تعلق بشيء آخر،

الشباب هنا موجود لذاته،

ومن الحمق أن أسألك فأقول:

تعال، وشخ معي(***).

فكما هي الحال في المقطوعات السابقة من «النفحات المدجنة»، وضع هنا أيضا الشباب والشيخوخة وجها لوجه. وإذا كان جوته قد ابتعد في مقطوعته هذه عن مضمون بيت زهير، إلا أنه يجدر بنا ملاحظة الرنين المتشابه في كلا النصين. ففي حين كان صدر بيت زهير بترجمة هارتمان هو: "Ein alter Mann wird nie Klug" (الشيخ لن يكتسب الحلم أبدا...) فإن جوته يقول:

(*) اضطررنا أن نضيف هنا عبارات لم يشتمل عليها النص الأصلي من الكتاب، رغبة منا في أن يتعمق لدى القارىء ما ترمي المؤلفة إلى توضيحه (المترجم).

(**) الملك لير شخصية أسطورية كانت محور مسرحية شكسبير الشهيرة المسماة: «الملك لير». وكان شكسبير قد أسبغ على هذه الشخصية سمات السفه وانعدام الحكمة. الأمر الذي تسبب في أن تتآمر عليه بناته وتسلبه الملك فيعيش طريدا معدما لا يتعلم من دروس الماضي وعبره (المترجم).

(***) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي: النور والفراشة، مصدر سابق ص: ٣٧ (المترجم).

"Ein alter Mann ist stets ein Koenig lear"

(دائما ما يكون الشيخ هو الملك ليرا) والموازنة بين كلا الشاعرين تبين فيها يبدو أن جوته قد وجد في صدر بيت زهير حكمة قائمـة بذاتها ، وأنه لهذا السبب اكتفى بها فقط مهملا ما ورد في عجز البيت اعتقادا منه أنه قد اشتمل على حكمة ثانية لا يتحتم عليه التطرق إليها في سياق ماهو بصدده. ومعنى هذا أن توافق الإيقاع والكلمات ليس بالأمر الوحيد الذي يدلنا على تأثر جوتـه ببيت زهير، حتى وإن تأكد هذا التوافق عند ملاحظـة استخدام كلا النصين للضـدين : "Nie" (أبدا ، نـص هارتمان) و "Stets" (دائما ، نص جوتـه) في نفس الموضع العروضي . إن الأهم من هذا هـو أن النصين قد التقيا وتوافقا إلى حد بعيـد في الفكرة أيضا . ففي كـلا النصين يجري الحديث عن مخاطر محددة ينـزلق إليهـا «الشيخ» (ومن وجهة النظـر هذه يحتمل أن يكون قول زهير: سفاه (toericht ، ترجمة هارتمان) قد تسرب إلى البيت قبل الأخير في مقطوعة جوته وأوحى إليه بكلمة الحمق (toerig) . وتجدر الإشارة ههنا إلى أن هذه المقطـوعة الشعـريـة ، أعني : «دائما ما يكـون الشيخ هـو الملك ليرا» ، قد كـانت من أوائل القصائد التـي تناولت «الشيخـوخة» في «النفحـات المدجنة» ، وأنها كانـت أول قصيدة على الإطلاق تتحدث عن التضاد القائم بين الشباب والشيخوخة .

***

وفي القسم الأول من «نفحات مدجنة» يدعو جوته بصورة متكررة وملحة ، وفي إطار القصائد التي تتناول مـوضوع الشيخوخة ، إلا أنه لا ينبغي للمرء أن ينظـر إليه العالم نظرة ازدراء حين يبلغ من العمر عتيا . ففي البيت ٣٧ الأبيات التالية له يقول جوته :

«يحب أبناؤك أن يسألوك :
نودّ لو طال بنا العمر،
بأي درس تراك تنصحنا؟»
ليس من الفن أن تشيخا ،
فالفن في الصبر والصمود(*) .

(*) الترجمة مستقاة من : د . عبد الغفار مكاوي ، مصدر سابق ، ص٣٧-٣٨ ، مع تغيير طفيف (المترجم) .

ويقول في البيت ٧٧ والأبيات التالية له :

تركت نفسي عن طيب خاطر
أتعلم من الصالحين والحكماء ،
ولكنني كنت أريد الاختصار،
فلست أطيق الأحاديث الطوال :
ما الذي يتوق إليه المرء في آخر المطاف؟
أن يعرف العالم ولا يحتقره بازدراء(*) .

وبعد هذه الأبيات مباشرة يقول جوته في البيت ٨٣ والبيت الذي يليه :

إن كنت مثلي قد خبرت الحياة ،
حاول إذن مثلي حب الحياة(**) .

ويعود جوتـه إلى هذا الموضوع ثانية في القسم الثالث من «نفحـات مدجنة» ، إذ يقول بعد المقطوعـة الآنفة الذكر، التي تناولت الشباب والشيخـوخة وبدأت بالبيت رقم ٦٣٦ : «إن الشباب يتعجب عجبـا شديدا» (١٣٠)، يقول بعد هـذه المقطوعة مباشرة (البيت ٦٤٠ والبيت التالي له) :

«كيف يتسنى لي أن أحيا حياة سعيدة وطويلة؟»
ينبغي عليك التطلع دائما لأسمى الأمور وأرقاها . . .

إن جوته مـدين بهذه المقطوعات أيضا إلى قـراءاته لحكم زهير، أعني الحكم التي ضمنها بيتيه التاليين :

سئمت تكـاليف الحيـاة ومن يعش
ثمانين حولا، لا أبـالك ، يسأم

(*) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص٣٨ (المترجم) .
(**) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص٣٨ (المترجم) .

رأيت المنـايا خبط عشـواء من تصب

تمتـه ومن تخطىء يعمر، فيهـرم

فعند مقارنـة نصوص كلا الشاعرين يتبين بجلاء أن «النفحـات المدجنة» الآنفة الذكـر قد كـانت بمنزلـة رد، أو قل بمنزلـة مناقضة شعـرية تـرد عند جـوته كثيرا في الأشعار التي تمليها عليه مناسبة معينة. ويتأكد هذا الاعتقاد عنـدما نواصل تصفح ترجمة هـارتمان للمعلقات، فبعد ثلاث صفحـات من الموضع الذي ترد، فيـه أبيات زهير يتحدث هارتمان عن لبيد ويذكـر أنه قد توفي عن عمر ناهز الـ١٥٧ عاما، وأنه كان شديد التدين قوى الإيمان(*) (قارن هذا بالبيتين ٧٧و٧٨ سابقي الذكر، اللذين يقول جـوته فيهما: «تركت نفسي عن طيب خاطـر/ أتعلم من الصالحين والحكماء». ومن ثم (في الصفحـة ١١٧ على وجـه التحـديـد) يـورد هـارتمان قصيـدة لبيـد التي يتحدث الشاعر في أحد أبياتها عن سأمه «من الحياة وطولها»، إذ يقول:

ولقـــد سئمت مـن الحيــاة وطـولها

وسؤال هذا النـاس: كيف لبيد؟

وبـالنظر إلى أن أبيـات زهير عن الشيخوخـة كـانت قد ألهمت جـوته — وهـذه حقيقة لا يمكن الاختلاف عليها — في مواضع أخرى من «النفحات المدجنة»، فمن المرجح أن يكون تعبير زهير المفـرط في الغلظة والقسوة: «سئمت تكاليف الحيـاة» قد عزّز لـدى جوتـه الرغبة في المعـارضة، لا سيما بعـد أن وقع أيضا على نفس الصيـاغة المفرطـة في القسوة عنـد لبيد. لقـد كان تفكير جـوته في هذا الشـأن تفكيرا مختلفا من حيث المبــدأ. فقـد رفـض أيضـا العبــارة التي استشهــد بها فليب نيري (Philipp Neri)(**) والتي مفادها: «تخل عن الدنيا»(***)، بالرغم من التبجيل الذي كان

(*) لربما أراد هارتمان أن ينوه ههنا بما يروى من أن المغيرة بن شعبة قد قال للبيد: «أنشدني ما قلته في الإسلام». فكتب لبيد سورة البقرة في صحيفة ثم قال: «أبدلني الله هذا في الإسلام مكان الشعر» (المترجم).

(**) Philipp Neri أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية، ولد في فلورنسا عام ١٥١٥ وتوفي عام ١٥٩٥ (المترجم).

(***) هذه العبارة تعود في الأصل إلى المتصوف واللاهوتي الفرنسي برنارد فون كليرفو (Bernard von clairvaux)، المولود عام ١٠٩١ في Dijon بفرنسا والمتوفى في كليرفو عام ١١٥٣. وتجدر الاشارة إلى أن برنارد هذا كان المحرض الأول على الحرب الصليبية الثانية (المترجم).

جـوتـه يكنه لـه، اذ كـانت أمثـال هـذه العبـارات في رأيـه «سمة المصـابين بمـرض الـوسـواس»(١٣١) . ومهما تكن الحال فإن التحذيـر المتكرر الـذي يقدمه جـوته في «النفحات المدجنة» التي تتناول موضوع الشيخوخة، ومفاده أنه لا ينبغي لمن بلغ من العمر عتيا أن يزدري الـدنيا ويحتقرها، هذا التحذيـر المتكرر يحتاج إلى تفسير، وعلى ما نرى فإن الإشارة إلى شعراء المعلقات ستجلب معها التفسير المقنع .

***

ومن بين حكم زهير عن الشيخوخـة، هناك حكمة يتعين علينا النظـر إليها على أنها كـانت بكل تأكيـد المصـدر الـذي أوحى لجوتـه بحكمـة أخـرى في «النفحـات المدجنة» . وأعني تلك الحكمة التي ضمنها زهير بيته المشهور.

وأعلم مـا في اليـوم، والأمس قبلـه

ولكنني عن علم ما في غد عم(*)

فقـد تأثـرت بها، سـواء من حيث المضمـون أو من حيث المفـردات . «النفحـة المدجنـة» قبل الأخيرة من القسم الرابع . هـذه «النفحـة» التي لم تستطع الدراسـات حتى الآن الوقوف على المصادر التي أوحت بها :

أن أسوأ ما نلقاه

نتعلمه من اليوم الذي نحياه

ومن تطلع في الأمس إلى ما سيكون عليه اليوم الحاضر

لم يعد يومه الحاضر مجهولا لديه الآن .

ومن يتطلع اليوم إلى ما سيكون عليه الغد،

فذلك الذي يدب فيه النشاط ولا يحمل الهم .

(*) يقول زهير: أعلم ما مضى في الأمس، وما أنا فيه اليوم، لأنه شيء قد رأيته، فأما ما في غد، فلا علم لي به لأني أعمى القلب بشأن ماهو متوقع (المترجم).

فأبيات جوته تبين بشكل واضح أنه لم يقتصر على تناول الثلاثية التي كان قد تناولها زهير من قبل، أعني: الأمس واليوم والغد بشكل حرفي، وإنما يبين التطابق المفاجىء لكلمات جوته «نتعلمه من اليوم» مع نص زهير (وأعلم ما في اليوم) أن الأول قد اعتمد في صياغة مطلع مقطوعته على مطلع حكمة الثاني، كما اتفق كلا الشاعرين في التعلم من الأمس واليوم واشتركا في اختتام حكمتيهما بالسؤال عن الغد المجهول. كذلك يتبين عند الموازنة بين النصين أن جوته قد عارض بأبياته زهيرا، أي أنه دبج مقطوعته في إطار «النقائض» الشعرية، تماما كما كانت عليه الحال في الأبيات التي عارض بها زهيرا في موضوع السأم من الحياة عند الكبر. بذلك أسبغ جوته على النبرة السلبية عند الشاعر العربي طابعا إيجابيا عميق الدلالة.

وقد اشتملت المعلقات أيضا على موضعين آخرين جرت فيهما مقارنة اليوم الحاضر بالغد على النحو الذي ورد عند زهير، وربما كان لهذين الموضعين دور في لفت أنظار جوته إلى هذا الموضوع. ففي البيت قبل الأخير من معلقته يقول طرفة: (١٣٢).

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا

ويأتيك بالأخبار من لم تزود

ويقول عمرو (بن كلثوم) في معلقته (هارتمان ص١٨٠):

وإن غداً وإن اليوم رهن

وبعد غد بما لا تعلمينا

ويكتسب ما قلناه بشأن المصدر الملهم لمقطوعة جوته: «إن أسوأ ما نلقاه»، أهمية خاصة، لأن «النفحة المدجنة» التالية لها، أعني المقطوعة التي يختتم بها القسم الرابع، قد تناولت الموضوع ذاته مرة أخرى ولكن بإيجاز أشد. ففي هذه المقطوعة الشهيرة المؤلفة من أربعة أبيات يقول جوته:

كلما كان أمسك واضحا وصريحا

استطعت في يومك أن تقبل على العمل بقوة وحرية

كما استطعت أن تأمل في غد

لايقل عنه سعادة وبهجة(*).

وقد راح جوته، منذ شهر ديسمبر عام ١٨٢٥، يهدي العديد من نسخ هذه المقطوعة، كما كلف في عام ١٨٣٠ أحد المختصين بطبعها مع ترجمتها الإنجليزية على يد كارلايل (Carlyl)(**) ومع رباعية لموكروا (Maucroix)(***) مشابهة لها في المعنى. والمؤكد أن جوته قد دبج مقطوعته هذه عندما كان يقوم بانتخاب المقطوعات التي تضمنها القسم الرابع من «النفحات المدجنة» الذي نشر لأول مرة عام ١٨٢٧. ففي سياق عملية الانتخاب هذه وقع جوته على «النفحة المدجنة» الآنفة الذكر، أعني «النفحة» التي تبدأ بالبيت رقم ١١٧٣ والتي قلنا إن جوته قد استلهمها من قراءته لقصيدة زهير في عام١٨١٦(١٣٣).

هكذا صار بمقدورنا الآن، والآن فقط. أن نفهم ونقيم على نحو صحيح مغزى الملاحظات الغامضة التي انطلقنا منها والتي كان جوته قد دونها في دفتر يومياته في ٢٥ و ٢٦ ديسمبر من عام ١٨١٦، أعني الملاحظات: «ملاحق. . . المعلقات. زهير» و «قصائد قصار». كان جوته قد التقى في هذين اليومين من أيام أعياد الميلاد لعام ١٨١٦ شاعر المعلقات زهير، وكان لهذا اللقاء تأثير خصب على أشعار جوته الحكمية. فمنه (أي من هذا اللقاء) استوحى جوته الكثير مما ضمنه «النفحات المدجنة» التي تناولت موضوع «الشيخوخة». ويقودنا هذا لسؤال فحواه: هل كانت

(*) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص٣٨ (المترجم).

(**) Thomas Carlyle أديب إنجليزي ولد عام ١٧٩٥ وتوفي في لندن ١٨٨١. كان من أشهر دعاة المثالية الألمانية في إنجلترا. ومترجم العديد من المؤلفات الألمانية إلى الإنجليزية ـــ من أشهر كتبه «الأبطال وعبادة البطل» (١٨٤١) و «العمل لا اليأس». وقد توثقت العلاقة بينه وبين جوته الذي تراسل معه وأشاد به في أحاديثه المشهورة مع اكرمان (المترجم والمراجع).

(***) François de Maucroix أديب فرنسي ولد عام ١٦١٩ وتوفي عام١٧٠٩ (المترجم).

قراءة جوته لقصيدة زهير هي العامل الحاسم أصلا في توجيه نظر جوته إلى موضوع «الشيخوخة»؟ إن التأمل في الحالة التي اتسمت بها حياة جوته آنذاك توحي لنا بأن الاحتمال الثاني هو الأكثر توقعا والأقرب إلى واقع الحال.

تزامنت آنذاك أمور عديدة جعلت جوته يعي في سن السابعة والستين أنه قد دخل مرحلة الشيخوخة. فوفاة زوجته كريستيانه في السادس من يونيو عام ١٨١٦ كان له وقع شديد على حياته، أثار فيه بكل تأكيد التفكير باقترابه من الوحدة والوحشة اللتين سيعيشهما مع شيخوخته. وبعد ذلك بفترة وجيزة تخلى عن لقائه بماريانه فيلمر إثر حادث عرضي كان قد رأى فيه طالع شؤم منذرا بالشر[١٣٤]. ومع أنه ظل يحاول، كما هي عادته دائما، المحافظة على رباطة جأشه والتحرر من شعوره بالاكتئاب بالإقبال على تأليف أعمال ضخمة، إلا أن من الواضح أيضا أن أعماله هذه قد اتخذت طابع الوصية الأخيرة. وهكذا بدأ في نشر كتاباته السابقة عن المورفولوجيا[*]. وقضى في عام ١٨١٦ أيام أعياد الميلاد، وهي الأيام التي تحظى باهتمامنا الخاص ههنا، لأول مرة دون زوجته كريستيانه. أضف إلى هذا أن خطبة ابنه كانت تقف على الأبواب. هذه الخطبة التي كانت، من حيث توقيتها على أقل تقدير، قوية الصلة بوفاة كريستيانه. وكانت هذه الخطبة قد أعلنت على الملأ في يوم عيد رأس السنة الجديدة، وتحدث عنها جوته في

(*) هي علم الأشكال الكلية والدينامية، وبخاصة الأشكال العضوية الحية وتطورها، ويرجع الفضل لجوته في إطلاق هذا المفهوم على العلم الذي يدرس تكون الأشكال العضوية في النبات والحيوان والتحولات التي تطرأ عليها. وقد عرفت النظرية التي يقوم عليها هذا العلم منذ أواخر العصور الوسطى الأوروبية، لاسيما عند بارا سيلزوس (١٤٩٣-١٥٤١) الذي مهد لها بالنظر إلى العمليات الحيوية نظرة وظيفية ودينامية كلية، وربطها بفلسفته الروحية والصوفية الشاملة. والواقع أن جوته لم يقتصر في تطبيق نظريته «المورفولوجية» على الكائنات الطبيعية الحية، بل توسع فيها وطبقها على الأشكال العقلية والحضارية، مما أثر في بعض فلاسفة التاريخ والحضارة والاجتماع المعاصرين مثل اشبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦) الذي وصف بحوثه في فلسفة الحضارة والتاريخ بأنها «مورفولوجيا التاريخ العالمي».
وفروبينيوس (١٨٧٣-١٩٣٨) عالم الإثنولوجيا وفيلسوف الحضارة الذي أسس معهدا لدراسة «مورفولوجيا» الحضارة، أي تكويناتها وأشكالها العضوية الحية المستقلة التي تمرّ — في رأيه — بنفس الأدوار والمراحل التي تمرّ بها الكائنات الطبيعية الحية من نبات وحيوان وإنسان... (المراجع).

بعض الرسـائل بلهجة الموافق عليهـا ، إلا أن حديثه انطـوى على نبرة متحفظة تشي بأن موافقته لم تأت من أعماق القلب[١٣٥] . ومهما كان الأمر فلا مراء في أن هذا الحدث قد جعله يشعـر بما فيه الكفايـة بأنه قد أشرف على أبـواب مرحلـة جديدة من حيـاته وإذا أضفنا إلى هذا كله أن جوته كان يعـاني في نهاية ذلك العام «نزلة التهاب في الحلق» ألمت به قبل أربعة أسابيع ، وأنه كان يرزح تحت وطأة «الطقس السيىء» ويعمل ويؤلف وهو «محموم»[١٣٦] ــ عندئذ ندرك السبب الذي حدا به لأن يشغل نفسه في تلك الأيام من أيام أعياد الميلاد بموضوع الشيخوخة ، فالموقف والمزاج هما اللذان قاداه إلى ذلك .

وإذا كانت كلمة «حفيد» قد وردت مـرات عديدة في القسم الأول من«النفحات المدجنة» التي تناولت موضوع «الشيخوخة» [١٣٧] ، فإن السبب في ذلك يكمن أيضا وبكل تأكيد ، في المزاج الذي كان قد طغى على جـوته في نهاية ذلك العام ، كما يرجع بشكل خاص إلى الخطبة التي عقدها ابنـه آنذاك . لقد كان من الضروري أن يثير فيه الحدث الأخير ، أي خطبـة الابن ، فكرة الحفيـد المنتظـر . ويجدر بنـا التذكير في هـذا السيـاق بأن فكرة «الحفيـد» كانت أيضـا الموضـوع الذي هيمن على عمل أدبي آخـر انشغل به جوته في تلك الأيام . ففي نهاية شهر ديسمبر من عام ١٨١٦ ، أي في ذات الوقت الـذي كتبت فيه ــ اعتمادا على زهير كما سبـق أن افترضنا ــ المقطـوعات التي سماها الشاعر «قصائد قصار» ، كان جوته قد أتم آنذاك المقطعين الختاميين على وجه التحديـد من القصيدة التي كـان قد بـدأ نظمها قبل ذلك بسنـوات والمسماة «قصيدة قصصيـة (بالاد) عن الكـونت العائد من التشريـد (Ballade vom vertriebenen und zurueckkehrenden Grafen) [١٣٨] . ولا يصعب على المرء تصور أية أبيات من هذه القصيدة ، التي ترجع بداياتها الأولى إلى أكتوبر من عام ١٨١٣ ، ستعود إلى ذاكـرة جـوته وتـدفعـه لـلاهتمام بها من جـديد . إنها بطبيعـة الحال أبيـات المقطعين الخامس والسـادس اللذين يتحـدثان عن خطبـة ابنة الكـونت . ففي هذه الأبيـات يصور جـوته مشـاعر الأب ، ويقص علينـا كيف أنـه صار الآن يفكـر في «الأحفاد» المرتقبين ويهتز لذلك طربا . ففي البيت ٤٨ والأبيات التي تليه يقول جوته :

فهي لا تود الافتراق عن أبيها

أما الشيخ فإنه يتقلب (بأفكار) هنا وهناك،

ويحتمل بليته بسرور.

على هذا النحو تصورت الابنة لسنوات،

لقد صار الأحفاد في مرمى النظر،

وأنا أباركهم في النهار، وأباركهم في الليل

فيأنس الأطفال بسماع هذا.

هنا أيضا يجري الحديث عن «الشيخ» وعن الأحفاد الذين يحظون باهتمامه. ويتعين علينا في هذا السياق أن نعلم أن الأحفاد ليسوا في الواقع إلا أولئك «الأطفال» الذين ورد ذكرهم في البيت الشهير الذي تكرر في نهاية كل مقطع من مقاطع القصيدة (القفل) وهم شخوص أساسية في القصيدة. وقد ترددت كلمة «الشيخ»، هذه الكلمة التي تلعب دورا كبيرا في «النفحات المدجنة» التي تناولت موضوع «الشيخوخة» خمس مرات في شذرات القصيدة العائدة إلى عام ١٨١٣، ومرة في الفقرات الختامية المكتوبة في ديسمبر من عام ١٨١٦ (١٣٩). أما الكونت العجوز نفسه فإن جوته قد أسبغ عليه، في الأبيات الجديدة المنظومة في ديسمبر من عام ١٨١٦ على وجه الخصوص، السمات الجلية التي يوصف بها الملك لير عادة: «شحاذ... على رأسه الشيب، بالي الثياب عريان» (البيت٨٥)! ولا ريب في أننا لا نزال نتذكر «النفحة المدجنة» التي بدأت بكلمات تتطابق تطابقا حرفيا مع بيت زهير سابق الذكر، أعني المقطوعة التي بدأها جوته بقوله:

دائما ما يكون الشيخ هو الملك ليرا».

إننا نرى في هذا كله دليلا يثبت، من ناحية، أن فكرة جوته عن الشيخوخة والشباب والحفيد والملك لير، أي بتعبير آخر، فكرته بشأن الموقف العام الذي ستكون عليه حياة

«الشيخوخة»، قد تزامنت مع تلك الأيام التي كان جوته فيها يطالع «معلقات زهير» ويؤلف ما أسماه بـ «قصائد قصار» ومن ناحية اخرى، أن هذه الفكرة هي التي حركت قريحته المبدعة. كما يثبت لنا سياق هذه العلاقات والترابطات أن جوته لم يقصد بملاحظته عن الـ «قصائد القصار» سوى «النفحات المدجنة» التي تتناول موضوع «الشيخوخة»، أو على أقل تقدير، تلك النفحات المدجنة «التي كان لزهير تأثير عليها. ويلاحظ إلى جانب ذلك أن مطالعة قصيدة زهير لم تكن هي العامل الحاسم الذي حرك قريحة جوته، وإنما الأصح هو أنه قد عكف آنذاك على مطالعة قصيدة زهير لاهتمامه بموضوع الشيخوخة، هذا الموضوع الذي بات يستحوذ على أفكاره منذ نهاية شهر ديسمبر من عام ١٨١٦. لقد عاد الآن بذاكرته إلى حكم زهير التي سبق له أن قرأها في ما مضى من الزمن أيام أن كان يقرأ المعلقات، أعني عام ١٨١٥، وذلك لأن موضوعها قد بدا له الآن أكثر صلة بواقع حاله الحاضر. وليس هذا بالأمر الغريب، فالمتمعن في تعامل جوته مع المصادر كثيرا ما يلاحظ أنه كان يطالع باستفاضة المؤلفات الأدبية التي يعتقد أنها ذات أهمية بالنسبة للمادة أو للبيئة التي يزمع تناولها، ولاشك في أن هذا يكشف لنا عن تقييمه العالي لقصيدة زهير، إذ رجع إليها ثانية في الظرف الذي يناسبها لكي يتزود منها بالإلهام الذي هو بحاجة إليه الآن. وإنه لأمر طبيعي ألا يعبر هذا الإلهام عن نفسه من خلال التوافق في الرأي فحسب، بل ومن خلال المعارضة أيضا، أي من خلال الجدل الخصب.

ولقد سبق أن قلنا عن «النفحات المدجنة» إنها تعود إلى المحيط الأوسع من قصائد «سوء المزاج» التي كان جوته قد نظمها في شيخوخته وتصدرتها قصيدة «أنى لك هذا!» (قافلة) في «كتاب سوء المزاج». وعندما كانت هذه القصيدة تتحدث عن الولادة الجديدة، كانت تشير بذلك فعلا — كما ذكرنا من قبل — إلى تجدد نزعة جوته إلى المقارعة والتحدي في سنوات «الديوان». غير أن قصيدة «القافلة» بالذات تبين لنا بوضوح أن هذه النوعية لم تنبع من المرارة التي ترافق الشيخوخة عادة. وإذا كان هناك من يعتقد أن بوسعه إقامة الدليل على مرارة من هذا القبيل، فما هذه إلا حالات متفرقة لا تعكس الجو العام. ومن ثم فإن نزعة جوته إلى المقارعة والتحدي ليست في واقع الحال سوى دليل على الحيوية التي اتسم بها في شيخوخته، أعني أنها دليل على إرادته الصلبة التي صممت على ألا يبقى على هامش الحياة، وعلى رغبته

الملحة في أن يبلغ الآخرين الحكم والتأملات التي كابد طويلا في تحصيلها. وقد كان من الممكن أن يساء فهم «النفحات المدجنة» عند نشرها، وأن تفسر على أنها دليل على كدر الشيخوخة ومرارتها، لاسيما أنها حملت عنوانا قريبا من عنوان تلك المقطوعات التي قوبلت بالسخط والاستنكار. والتي كان جوته قد دبجها مع شلر (Schiller)، أعني مؤلفهما المشترك «نفحات» (Xenien).

ولقد دعا هذا الأمر جوته إلى اتخاذ الحيطة، فالحكم التي تدور حول موضوع الشيخوخة تكاد أن تهدف قبل كل شيء إلى دفع اتهامات من هذا القبيل. ويتضح لنا هذا بجلاء في القسم الأول منه على وجه الخصوص، هذا القسم الذي بين فيه جوته بصورة لا تقبل الالتباس ما ترمي إلى الإفصاح عنه هذه «النفحات المدجنة»، فهو وإن تحدث هنا عن موضوع الشيخوخة، إلا أنه يرفض الشعار المتجهم: «تخل عن الدنيا» ويستخدم بدلا منه نبرة فيها شيء من المرح وقليل من الدعابة، إنه يتناول الموضوع من موقف يسوده الرفق وانشراح الصدر ولا يأبه بالشيخوخة. وهكذا نجد أن أشعاره المخصصة للشيخوخة قد أسبغت على «النفحات المدجنة»، وعلى المقطوعات الأولى منها على وجه الخصوص، بسمة انتزعت الصرامة المفرطة من مجموع «النفحات المدجنة». وعلى كل حال فإن هذه المقطوعات تعلن بجلاء أن ما يتخللها من نزعة جدلية متحدية لا يعود إلى المرارة العامة، أي إلى الاستهانة التي يقابل بها الطاعن في السنّ الناس والدنيا عادة. (ونحن لا نجد أبدا عند جوته أي تعبير ينم عن استهانة مبدئية بالبشر أو احتقار لهم كما نجد مثلا عند شكسبير في سنواته المتأخرة). ومعنى هذا أن الحالات الفردية فقط هي التي كانت تدفعه إلى النقد أو التهكم، ويبقى دائما في خلفية هذا النقد إرادته للكفاح من أجل المبادىء والقيم التي كان يراها مبادىء وقيما حقة. ولم يكن السبب الحقيقي وراء هذا سوى إيمانه بضرورة تعليم الآخرين، وإذا كان قد رأى أن لا أمل في تعليم من هم في سنه، فإن أمله يظل معقودا على «الأحفاد» الذين يسيطرون على تفكيره في المقام الأول. وتفصح عن هذا الأمل إحدى «النفحات المدجنة» من القسم

الأول التي يقول فيها جوتـه بنبرة شبيهة بالنبرة التي اتسمت بها قصيدة «أنى لك هذا!» (البيت ٢٩ والأبيات التالية):

«ماذا كان هدفك اذن

من إعادة إشعال النيران الآن؟»

لأنه ينبغي أن يقرأها أولئك،

الذين لن يكون بوسعهم أن يسمعوني.

إننـا نقع هنـا على نفس الفكرة والموقف اللـذين تطـرقت إليهما قصيـدة: «أنى لك هـذا!» عندمـا خاطب أحـدهم الشاعـر سـائلا إياه عن الـذبالـة التي «تيسر لك/ أن تومض آخر شعلة/ في نيرانك من جديد». وكـان الشاعر قد نفى هناك أن تكون« هذه الشعلة عادية»، وأكد أنها كانت «ولادة جديدة» كل الجدة. ومن هنا نرى أن عزم جوته في الكبر على المنازلة والمقارعـة قد كان في الواقع أبعد ما يكـون عن الأنانية والمرارة اللتين ترافقـان الشيخوخة عادة. إنـه وإن لم يفضل الركون إلى الحياة السهلـة المريحة، لم يتخذ هذا الموقف نتيجـة غرور ومكابـرة، وإنما اتخذه رغبة منه في أن ينتفع الآخـرون بما يمكنه أن ينقل إليهم من تجارب [١٤٠]. ففي «النفحة المدجنة» الثانية من القسم الأول، هذه المقطوعـة التي مطلعها: «لماذا تـريد أن تنأى بنفسك/ عنـا نحن جميعا وعـن آرائنا؟»، يفصح الشاعر بجلاء عن هذه الرغبة التي كانت دافعه الحقيقي:

إني لا أكتب لكي أنال رضاكم،

بل ينبغي عليكم أن تتعلموا شيئا!

وهكذا لا يجوز لنـا أبدا أن نـرى في شاعر «النفحـات المدجنة» ـــ أي في شـاعر الهجاء، ومؤلف الكثير من المقالات الزاخرة بالتحدي ومقارعة الخصوم في أعداد مجلة «حول الفن والعصر القـديم» ومجلة «حـول علم الطبيعة» ـــ عجـوزا مهمومـا مكدر الخاطـر، فـالأولى من ذلك ألا يغيب عنـا التعجب والانـدهـاش من تجدد عـزيمـة الشباب لديه، هذه العزيمة التي باتت هي زينته الحقيقية والفتيل المتوهج الذي يوقد نيران العقود الأخيرة من شيخوخته. ففي هذا كلـه تكمن في الواقع «الولادة الجديدة»

التي أشار إليها بفخر واعتزاز مشروعين. وكان جوته نفسه، بصفته عجوزا قد بلغ من العمر عتيا، قد تهكم من «الشيخوخة» في «النفحات المدجنة» تهكما آسرا، إذ قال في المقطوعة الأولى من القسم الرابع (البيت ٨١٠ والأبيات التي تليه):

دعوا النفحات المدجنة تصول وتجول،
فالشاعر لم يعد يطأطىء الرأس أبداً.
لقد تركتم فيرتر المجنون يتصرف على هواه(*)
فلتتعلموا الآن الجنون الذي تكون عليه الشيخوخة.

وهكذا يتبين لنا أن الكثير من الأفكار الجوهرية المتضمنة في «النفحات المدجنة» التي اهتمت بعرض موضوع «الشيخوخة، قد خطرت على ذهن جوته في أيام أعياد الميلاد من عام ١٨١٦ عندما كان يقرأ زهير ويؤلف ما أسماه بـ«قصائد قصار». وليس بوسعنا أن نقطع برأي فيما إذا كان جوته قد ألف هذه القصائد لكي يضيفها بعد ذلك إلى «الديوان الغربي — الشرقي»، أم أنه ألفها وفي نيته أن تكون جزءا من مجموعة الحكم المتأخرة، فالأهم في السياق الذي نحن بصدده هو الكشف عن البدايات الأولى ذات الدلالة البالغة لهذه المجموعة من قصائد الحكمة من ناحية، ومن ناحية أخرى معرفة أن المعلقات قد أدت هنا أيضا دورا مؤثرا خصبا. .

الإشادة بالشعر الجاهلي في التعليقات والأبحاث

«عند العرب. . . نجد كنوزا رائعة في المعلقات. .» — بهذه العبارات مهد جوته لحديثه المسهب عن المعلقات في الفصل الذي تناول به «العرب» ضمن «التعليقات والأبحاث المعينة على فهم الديوان الغربي — الشرقي». ولقد سبق أن أوردنا نص هذا التعليق في مستهل هذه الدراسة[١٤١]. إلا أننا نود الآن أن نستعرض تفصيلات تقييم جوته للشعر الجاهلي القديم.

(*) هو بطل روايته المبكرة أحزان أو «آلام فيرتر» التي سطع معها مجده الأدبي وشهرته العالمية، ولها ترجمة رائعة — عن الفرنسية — للمرحوم «أمير النثر» الأستاذ أحمد حسن الزيات، مع مقدمة لطه حسين (المراجع).

لا ريب في أن الكثير من الصفات التي أسبغهـا جوته على الشعر العـربي القديم قد صارت الآن أكثـر وضوحا. لا سيا أن هذا التقييم قد سبقت تـدوينه بفترة وجيزة نسبيا تلك التأثيرات المتنوعة (من المعلقات) على إنتـاجه الشعري، وهي التي حاولنا بقدر استطاعتنا أن نكشف عنها. وهكذا لم يعد يدهشنا التقدير العالي الذي أسبغته «التعليقات والأبحـاث» على هؤلاء الشعـراء، إذ أصبحنا نلم بماهيـة التصورات التي كان جوته يربطها بتفصيلات هذا التقييم.

كذلك صار بوسعنا الآن، أكثر من ذي قبل، تفهم السبب الذي حدا بجوته لأن يتصور أن النبـي (ﷺ) قد أسبغ على قومـه «غلالـة جادة من الـدين»، حجبت عن أنظارهم أي تقدم (مادي) خالص(*)(١٤٢). ولو تتبع المرء الموضوعات التي تغلب على المعلقات لـوجد، بشكـل لافت للنظر، إن إشـادة الشعراء الجاهليين بـالمرأة قد اختفت من الشعر بعد ظهور الإسلام. فكل شعـراء المعلقات قد دأبوا على استهلال قصـائدهم بـالإفصـاح عن شوقهم للحبيبـة، كما درج البـدوي الـولهان على التغني بمفاتنهـا الجسدية. ويبدو أن الغـزل كان هو الموضوع الأول في الشعـر البدوي قبل ظهور الإسـلام. ولم يكن الشاعـر العربي في العصر الوثنـي يجد أي حرج من التغني بـالمفـاتن الجسـديـة للمـرأة، بل كان يـرى في ذلك أمـرا طبيعيـا، يترك أحـاسيسـه وانفعالاتـه تعبر عن نفسها على سجيتها ودونما تكلف. أمـا بعد ظهور الإسـلام فقد تراجع التغني العفوي بـالحب وبالمفاتن الجسدية للمرأة ـــ ومن هنا يستطيع المرء أن يتفهم أسف جوته على القيود التي وضعت في طريق الشعر الوجداني، لاسيما أنه هو نفسه قد شغف بالتغني بالمرأة وجعل الغـزل واحدا من أحب الموضوعات إلى نفسه.

(*) لا شك أن جـوته قد تأثـر في هذا الـزعم الغريب بـآراء بعض المستشرقين الذين قـرأ لهم أو رجع إليهم (ومنهم هـارتمان في كتابه المذكور على الصفحات السـابقة) مع أن علمه بالشعر العربي قبل الإسلام أو بعده لا يسمح له بإطلاقه، كما أنـه يظل أمرا مستغربا من رجل حكيم مثله ـــ وغني عن الـذكـر أن الآراء والدراسـات التي تـدحض هـذا الزعـم أكثر من أن تحصى. ويـزيـد من استغرابنا واستنكارنا لرأيه أنه يتنـاقض بشدّة مع الإعجاب والإجلال اللذين ظل يحملها في نفسه طوال حياته ومنذ شبابه المبكر للرسـول الكريم (ﷺ) على نحو ما سنرى في فصل قادم عن موقفه من الإسـلام. راجع ردّ المؤلفة على كلام جوته وكذلك الهامش التالي بقلم المترجم. (المراجع)

وهناك بالإضافة إلى هذا موضوعات أخرى كالإشادة بالخيول والإبل، والتغني بجمالها وسرعتها وطول نفسها، وهي موضوعات تلعب دورا بارزا في المعلقات. ويبدو أن النبي (ﷺ) قد رأى أن مثل هذا الابتهاج المفرط بالخيول يكاد ألا يقل ريبة عن تغني العاشق بالمفاتن الجسدية للمرأة، فأمثال هذه الأحاسيس الدنيوية كان لابد أن تشغل المؤمنين بالدين الجديد عن الأفكار الخاصة بالحياة الأفضل والأبقى في الآخرة، ولذلك لم تكن منسجمة مع التعاليم الدينية الصرفة. وهكذا يكون من الطبيعي أن يعثر المرء في السنة — أي في الأحاديث المنقولة عن النبي (ﷺ) — على تحذيرات صارمة مفادها أن «الشؤم» ليس في «المرأة» فحسب، بل وفي «الفرس» أيضا[١٤٣]. فقد كان العرب في أثناء حياة محمد (ﷺ) مفتونين فيما يبدو بشكل مفرط بالنساء والخيول وتملك «الدار» الدنيوية بحيث رأى النبي (ﷺ) في ذلك خطرا يهدد إيمانهم. ولربما كان كذلك ميل معاصريه للتباهي والخيلاء هو الأمر الذي دفع محمدا (ﷺ) لتحذير قومه من التفاخر المتكبر بجمال نسائهم وأصالة خيولهم وثراء مساكنهم[١٤٤]. وينسجم مع هذه التحذيرات ثناء النبي (ﷺ) على شاعر المعلقات لبيد الذي كان قد دخل الاسلام، وقوله عنه: «أصدق كلمة قالت العرب: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»[١٤٥].

ويبين لنا هذا أن المقصود بقول النبي (ﷺ): أن من البيان لسحرا، وأن من الشعر لحكما»[١٤٦]، هو بلا مراء، ذلك الشعر الذي ينسجم مع تعاليم الإسلام بالصورة التي عبر عنها لبيد في أواخر حياته. أما الشعر الذي لم يف بهذا الشرط، فكان رأي النبي (ﷺ) فيه: «لأن يكون جوف المرء مملوءا قيحا خير له من أن يكون مملوءا شعرا»[١٤٧]. وهكذا وضعت للشعراء، بعد ظهور الإسلام، قيود صارمة تحدّ من الحرية التي كانوا يتمتعون بها من قبل، وهذا هو الأمر الذي كان جوته يشعر به ويتأسف له، فكما أكد هو نفسه في العديد من المرات — وعلى وجه الخصوص في مستهل الفصل المسمى «محمد» في «التعليقات والأبحاث» — كان موقفه الشخصي ينبع دائما إما «من وجهة النظر الشعرية» أو من وجهة نظر متأثرة بها. وربما تجدر

الإشارة هنا إلى أن جوته كان يتخـذ مثل هذا الموقف في سياق تقييمه للنظم الحكومية المختلفة أيضا : فلقد كان المعيار بالنسبـة له هو دائما القدر الذي تشجع به الظـروف والأحوال السـائدة على ازدهار الفنون ومـدى تنميتها لعطـاء الفنانين أو إعاقتهـا له . ومن أجل هـذا كان مهتما أيضـا ، وبشكل خـاص ، بمحاورات بعض الشعـراء من عرب وفرس للنبي محمد (ﷺ) والقرآن الكريم (١٤٨) . وعلى أي حال فمن الممكن إثبات أن ادعـاء جوته أن الدين كـان ذا أثر سلبي على الفن الشعري العربي ومعـوقا لنموه وازدهاره — وهـو ادعاء يثير بلا شك الاستياء والاستنكـار في العالم الإسلامي — لم يكن بغير أساس . فلبيد نفسه لم يستطع ، بعد إسلامه ، أن يأتي بأشعار تناسب عطاءه الشعري القديم ، ناهيك عن أن يبذ هذا العطاء(*) .

ولما كان جوته يرى في المعلقات دليلا على علو الثقافة» التي كان عليها العرب في المجال الفني ، فلم يستطع إخفـاء أسفه على تـراجع الشعر بعد ظهـور الإسلام . ولا ينبغي هنا تجاهل أوجـه الشبه بين الإسلام والمسيحية في هـذا الشأن ، وهي التي كان جوته على وعي تـام بها . فالسيد المسيح (عليه السلام) والكنيسة المسيحيـة قد أضافا أيضا «غلالة جادة من الدين» على النزعة الحسية للعالم القديم النابعة عن طبع ودونما تكلف . معـوقين بذلك اطـراد ازدهار الفنون في المستقبـل . ومن المعروف أن قـدماء النصـارى قد أتلفـوا الأشعـار والأعمال الفنية التشكيليـة بحجـة أنها رمز لمعتقـدات

*تكرر المؤلفة هنا ماكان قد زعمه بعض الباحثين من عرب ومستشرقين عن ضعف الشعر العربي بعد الإسلام . ويجدر بنا الإشارة إلى أن هناك فريقا آخر من الباحثين يرفض هذا القول . فابن خلدون مثـلا يفضل شعراء اسـلاميين على شعـراء جـاهليين فيقول في مقـدمتـه (ص٥٤٤) : إن كـلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهليين في منثورهم ومنظومهم ، فإنا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بـن أبي ربيعة والحطيئة . . . أرفع طبقة في البلاغة من شعر النـابغة وعنترة وابن كلثـوم وزهير . . . والسبب في ذلك أن هـؤلاء الذين أدركـوا الإسلام سمعـوا الطبقة العالية من الكلام من القرآن والحديث ، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما ، فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ، ممن لم يسمع هذه الطبقـة ، ولا نشأ عليها ، فكـان كلامهم في نظمهم ونثـرهم أحسن ديبـاجة ، وأصفى رونقـا من أولئك ، وأرصف مبنى وأعـدل تثقيفـا ، بما استفـادوا من الكـلام العالي الطبقـة . ونـود أن نحيل القارىء إلى كتاب الدكتـور سامي مكي العاني الموسوم : الشعر والإسلام ، سلسلـة عالم المعرفة ، عدد ٦٦ ، ففيه آراء ومناقشات قيمة حول هذا الموضوع (المترجم) .

قديمة، فأحرقت مخطوطات كبار الشعراء اليونان، وحطمت تماثيل الآلهة وهدمت المعابد. وقد قال آنذاك أحد كتاب العصر القديم المتأخرين لأحد الشعراء: «إن قلبا نذر نفسه للمسيح، لا يمكن أن يشعر بأي عاطفةنحو أبوللو وربات الفنون». وقد عبر جوته مرارا وتكرارا عن رفضه لما قام به النصارى من تحطيم للصور وإدانته لكل صيغ التعصب الديني، وبخاصة بعد معايشته الأولية في إيطاليا لإقبال العالم القديم على متع الحياة الحسية والدنيوية وموقفه الإيجابي منها (١٤٩). ومن هنا لا ينبغي أن يؤخذ انتقاده لهذا الجانب من الإسلام بمعزل عن (موقفه العام)، بل لابد من النظر إليه في ضوء موقفه المبدئي المنحاز لحرية الفنون والفنان في كل الأزمنة وعند كل الشعوب.

وما أن انتهى جوته في «التعليقات والأبحاث» من الحديث عن طبيعة المعلقات وخصائصها، حتى راح يتحدث مباشرة عن قصيدة «تأبط شرا» المفعمة بروح الأخذ بالثأر، وذلك لشعوره بوجود أواصر قربى، من حيث «الفكرة والروح»، تربطها بالمعلقات، وكان هدفه الرئيسي من تقديم هذه القصيدة أن تكون نموذجا معبرا يوقظ لدى أبناء بلده الاحترام والتقدير للحياة العربية في عصورها الأولى. ومن هذا المنظور لا يكشف الفصل الذي كتبه عن العرب في«التعليقات والأبحاث» عن فضل الشعر العربي المتأخر أيضا في التأثير على إبداعه بصور مختلفة، إذ أراد بدلا من ذلك أن يغتنم الفرصة ليجعل من هذا الفصل صرحا رائعا يخلد شغفه بطبيعة الحياة البدوية وبالأشكال الشعرية الأصيلة المعبرة عنها. ولهذا كان الغرض الواضح من هذا الفصل هو الإشادة بالشعر الغنائي البدوي وتحبيب القراء فيه (١٥٠). ومن هنا تبرز أهمية النبرة التي يختم بها جوته حديثه عن خصائص المعلقات، وهي نبرة لاترد عنده كثيرا، إذ نحس من بين السطور رغبته الملحة في أن تؤخذ كلماته مأخذ الجد — وذلك حين نجده يحث القراء على «قراءة تلك القصائد أو إعادة قراءتها»، وكله ثقة في أنه «يثير بالتأكيد هذه الرغبة» (١٥١) لدى القراء.

ولما كـان جـوته قـد استهل حـديثـه في «التعليقات والأبحـاث» عن الشعـراء الفرس، الذين كانـوا «في الواقع هم الدافع على هذا العمل»(١٥٢) (أي الـديـوان الغـربي ـــ الشرقي). بفصل خـاص عن «العـرب»، فإن الشعراء العـرب الأوائل يظهرون بذلك، من وجهة النظر التاريخيـة، في صورة القدوة التي احتذاها الشعراء الفـرس في العصر الإسلامي. بهذا يكـون جـوتـه قد نـوه، إلى حـد ما، بـالطـابع النمـوذجي للشعر العـربي المبكر بـالنسبـة لحافظ (الشيرازي)، حتى وإن لم يؤكـد جوته نفسـه أن حافظا كان يقتفي خطى هـذا التراث الأدبي، أي هذا التراث الذي «كان قـد تراكم آنذاك عبر ثمانيـة قرون على أدنى تقـدير، واندمجت في طيـاته، من حيث الموضوعات والصور ومن حيث الأساليب الأدبية والبـلاغية، مؤثرات عربية تضرب بجذورها في مرحلـة البداوة، مع عناصر فارسية تمتد جـذورها هي أيضا إلى عصـور ما قبل الإسـلام»(١٥٣). صحيح أنه لم يعـد بالإمكـان التعرف على مبلغ إدراك جوته لتفصيلات المؤثرات العربيـة في الفن الشعري الفارسي، إلا أنه بوصفه قارئا متمعنا لكتـاب وليم جونز «أشعـار آسيوية» (Poesis Asiatica)، لابـد أن يكـون قـد استطاع أن يحرز، إلى جـانب أمـور أخـرى، تصورا معينـا عن البحـور الشعـرية العـربية الخمسـة عشر التي استقاهـا الخليل بن أحمد من الشعر العـربي القديم، هذا العـالم الذي سار على نهجه أكثـر علماء العروض من بعد(١٥٤).
وهكذا يتبين لنا أن ما قصـده جوته من إشادته «بعلو شأن الثقـافة» التي تميزت بها قبيلة قـريش على عهد النبي (ﷺ)(١٥٥)، يتعلق الأمر في الواقع بالثقـافة اللغوية العاليـة لدى معاصري محمد (ﷺ)، هـذه الثقافة العاليـة التي تنعكس على البناء الفني الرائع والمعقـد الذي سـاد الفن الشعري آنـذاك. فالثقـافة اللغـوية الـرفيعة والتـذوق اللغوي المنتشر على أوسـع نطاق بين العـرب المتميـزين بحسهم المرهف بسحر اللغة، كـانت في الواقع من جملة الأسباب الـرئيسية للأثر الهائل الـذي تركه نبي اللـه وأفصح البلغاء (ﷺ) في أبنـاء أمتـه. وفي هـذا كانت تكمن ولا تـزال، جذور الإعجاز والتأثير القوي الغلاب للقرآن (الكريم) في البلدان الناطقة بالعربية والبلدان الناطقة بلغات تمت إليها بصلة القربى(١٥٦).

تأبط شراً

(إن بالشعب الذي دون سَلْعٍ)

«لا يمل الشر حتى يملوا»

هناك كتاب آخر ذو أهمية كبيرة للفن الشعري العربي كـان جوته قد تعرّفه أيضا، وهو ديوان «الحماسة» الذي يعد أغنى وأقدم المنتخبات الشعرية العربية.

وكان الشـاعر أبـو تمام قد قام بجمع هـذه المنتخبات الشعـرية في القـرن التاسع الميـلادي، فـاختـار الكثير من القصـائد والمقطـوعـات من عـدد كبير من المصـادر المخطوطة وصنفها إلى عشرة أبواب. وقـد أطلق اسم «الحماسة» على أول هذه الأبواب وأوسعها فجاء مشتملا على أروع أناشيد البطولة من العصرين الجاهلي والإسلامي. أما الأبواب الأخرى فقد ضمت الرثاء والأدب والنسيب والهجـاء والأضياف والمديح والصفات والملح ومذمة النساء.

وكان جوته قد أخذ من «المكتبـة الشرقية» عن أبي تمام وديوان «الحماسة» الملاحظة التالية ودونها لاستعماله الخاص إبان تأليف «الديوان الشرقي»:

أبوتمام

ولد سنـة ١٩٥ للهجرة وتـوفي سنة ٢٣١هـ سنة ٨٤٥ حسـب تاريخنـا، ديوان الحماسة[١٥٧].

والواقع أنه لا تـوجد دلائل تشير إلى قيام جوته بدراسـة حماسة أبي تمام دراسة دقيقة. وكيفما كان الحال، فإن قصيدة واحدة فقط من هـذه المجموعة ـ بقدر ما أستطيع الحكم في هذه المسألة ـ كان لها تأثير خلاق في الشاعر. والأمر يتعلق هنا بواحـدة من أشهر القصائد العربيـة التي ترجمت مرات عـديدة[١٥٨]، وهـي

القصيدة التي يتغنى بها الشاعر الفارس تأبط شرا بالانتقام[١٥٩]، فقد شاء الحظ أن يحمله تبعة أخذ الثأر لدم خاله أخي أمه أمينة الذي قتل في إحدى المنازعات مع أبناء قومه بني هذيل. ولقد تركت قصيدة الأخذ بالثأر هذه أثرا عظيما في جوته فترجمها وعلّق عليها ونشرها ضمن الفصل الذي جعل عنوانه «العرب» في «التعليقات والأبحاث».

ولم يعد بالإمكان معرفة متى وأين وقع جوته على قصيدة الثأر هذه لأول مرة، فهو نفسه لم يستطع أن يتذكر ذلك على وجه الدقة، وإنما رجّح أنه عثر عليها مترجمة ترجمة نثرية في كتاب يتناول بالوصف أحد البلدان، وأنه أعاد صياغتها بعد ذلك بأسلوب شعري. وفيما بعد، وعلى الأرجح بعد سنين عديدة من لقائه الأول بالقصيدة وأثناء انشغاله بكتابة «التعليقات والأبحاث»، تذكر جوته النص الذي تصور أنه خليق بأن يعطي القراء الألمان انطباعا عن الفن الشعري العربي. وعلى أي حال، فقد لجأ الشاعر في الثالث والعشرين من سبتمبر من عام ١٨١٨، أي حينما كان على وشك الانتهاء من تأليف «الديوان»، إلى كوزيجارتن (Kosegarten) الأستاذ في جامعة يّنا ومستشاره فيما كان يعنّ له من مسائل تخص الاستشراق، مستفسرا منه عما يلي:

«... وفي الوقت نفسه أستميحكم العذر وأتوجه إليكم راجيا منكم الاطلاع على القصيدة المرفقة. لقد كنت قد عثرت عليها مترجمة ترجمة نثرية في كتاب يصف رحلة إلى أحد البلدان، فقمت بنظمها مع بعض التصرف، إلا أنني لم أعد أتذكر الآن أين عثرت عليها، بل لا أعرف من أي عصر جاء النص الأصلي، وهو أمر يهمني الآن كثيرا. إنني على يقين من أنكم تستطيعون إرشادي إلى ذلك، وإذا أذنتم لي فسوف أتبع سؤالي هذا بأسئلة واستفسارات أخرى مستقبلا.

وأخيرا أبعث إليكم بتحياتي وكل بغيتي أن أنعم في القريب العاجل بصحبتكم في يّنا والتعلم منكم.

جوته[١٦٠]

وقـام الدكتـور كـرستيان أ. ف. فيلـر Dr. Chr. E. F. Weller، وهـو أحـد العاملين في مكتبـة جامعـة يّنا ـ وكـان جوته قـد درج على تكليفه بمثل هـذه المهام ـ بإيصال هذه الرسالة إلى كوزيجارتن الذي قام بدوره بالرد عليها فور تسلمه لها :

قبل قليل سلمني الدكتـور فيلر Weller رسالتكم المؤرخـة في الثالث والعشرين من سبتمبر والتي يشرفني أن أجيب عما ورد فيها من أسئلة .

إن القصيدة التي أرسلتموها إليّ للفارس والشاعر العربي الشهير تأبط شرا، الذي كـان معاصرا لمحمـد (ﷺ) تقـريبـا، أي أنه عـاش في القـرن السادس مـن تاريخنـا (الميلادي) . ولقـد أطلق على مؤلفهـا اسم تأبط شرا لأنـه دأب على حمل خنجر تحت إبطه . والقصيـدة مأخوذة من ديوان «الحماسة» فصل المراثي . وكـان ألبرت شولتنس (A. Schulteens) قد نشرها باللغتين العـربية واللاتينية[١٦١]، وتوجـد القصيدة في كتاب «قواعد العربية» لميشائيليس مترجمة إلى الألمانية نثرا . كما قام فرايتاج (Freytag) بصياغتها شعرا .

جوتنجن، ١٨١٤[١٦٢]

G. K.

ربما يعود ظن جوتـه بأنه كان قد عثر على القصيدة «مترجمة تـرجمة نثرية في كتاب يصف رحلة إلى أحد البلدان» إلى خطأ من أخطاء الذاكرة . ومع هذا يمكن أن يكون قد وقع على القصيـدة في كتاب أنطـوان هارتمان «استطـلاعات حـول آسيا» (Aufk-laerungen ueber Asian) الـذي أورد فيـه هـارتمان القصيـدة فعـلا إلى جـوار استطلاعات تاريخية وجغرافية تخص شبه الجزيرة العربية[١٦٣] . وعلى الرغم من هذا الاحتمال، فإن مقـارنـة تـرجمة هارتمان مـع الترجمة النهائيـة المدرجـة في «التعليقـات والأبحاث»، وهي التي قـام بها جوتـه بمساعدة كـوزيجارتن، تبين بوضـوح أن ترجمة هارتمان كانت أقل تأثيرا في ترجمة جـوته وأوهن صلة بها مقارنة بالصيـاغة النثرية التي قام بها ميشائيليس، هذه الصياغة التي كان جوته قد اعتمد عليها عندما أعاد النظر

في ترجمته الأولى[١٦٤]. وهناك ترجمة أخرى للقصيدة هي، بلا شك، أكثر اقترابا من نص جوته النهائي، وهي الترجمة الشعرية باللاتينية والألمانية التي صاغها فرايتاج عام ١٨١٤ مستخدما الوزن الإيامبي (Jambenfassung)[*]، وكان جوته يملك نسخة منها في مكتبته[١٦٥]، ومن الثابت أن جوته قد استفاد من هذه الترجمة عندما أعاد النظر في ترجمته الأولى يوم التاسع من نوفمبر من عام ١٨١٨[١٦٦].

وعندما كان جوته منكبا على تأليف «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان «الغربي ـ الشرقي»، اهتم غاية الاهتمام بمعرفة الظروف التي أوحت بالقصيدة، وذلك لرغبته في الإحاطة بروح العصر الذي سبق ظهور الإسلام والعصر الذي جاء بعده. وأخبره كوزيجارتن بأن صاحب القصيدة قد عاش في القرن السادس، أي في القرن نفسه الذي ولد فيه النبي محمد (ﷺ). وأقنعت هذه المعلومة جوته بالفكرة التي عبر عنها في «التعليقات والأبحاث»، حيث قال إن قصيدة الثأر هذه «تعكس تماما روح ذلك العصر الذي سادته الحروب والمنازعات[١٦٧]. وفي الماضي كان هذا التحديد الزمني موضوعا للمناقشات والخلافات والرفض في بعض الأحيان[١٦٨]. أما الآن فإن الدراسات لم تعد تشك في أن تأبط شرا، هذا الشاعر الذي لا تتوافر معلومات دقيقة عن حياته، قد عاش فعلا في «العصر الوثني» أو «العصر البطولي» للشعر العربي، وهو الذي يحدد عادة بالفترة الزمنية الواقعة بين عام ٥٠٠ وعام ٦٢٢ على وجه التقريب[١٦٩].

وتخبرنا دفاتر يوميات الشاعر أنه في اليوم التاسع من نوفمبر عام ١٨١٨ راجع ترجمته مع المستشرق كوزيجارتن مستعينا بترجمات ميشائيليس وفرايتاج، وقد دوّن في هذه اليوميات، كما هي عادته، النقاط الأساسية المقتضبة التالية: «مساء الأستاذ كوزيجارتن، قواعد ميشائيليس، وقصيدة فرايتاج العربية»[١٧٠]. وينبغي الإشارة، بصدد ترجمة جوته أيضا، إلى أنه لم يتصرف في ترتيب الصور، ولذلك يكاد نصه أن

(*) الشعر الإيامبي هو الشعر المكتوب في بحر الرجز، وكلمة «ايامبوس» معناها تفعيلة الرجز المكونة من مقطع قصير يتلوه مقطع طويل، فهي وحدة متفعلن أو أن متفعلن هي ايامب مكررة (لويس عوض، نصوص النقد الأدبي، اليونان، مصدر سابق، ص ٢٧٤. (المترجم).

يقترب في بعض الأحيان من الترجمة الحرفية، وبهذا تسنى له إبراز الأسلوب الشعري الذي كان يبهره من الناحية الفنية في هذه القصيدة القصصية، أعني طريقة تبديل المقام والأجواء، أو بتعبير آخر، التغيير الدرامي السريع وغير المتوقع في المشاهد. لقد كان هذا ـ كما عبر عن ذلك جوته نفسه ـ الوسيلة التي تتيح الفرصة لجعل «النثر الخاص» «للغارة الرهيبة» «شعريا». ويجدر القول بهذه المناسبة إن جوته لم يحاول محاكاة بحر المديد(*).

وقد قدم ريكرت (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦)(**) Fr. Rueckert وزن هذا البحر، الذي لا نجده في القصائد الجاهلية الأخرى. ولربما صح الظن بأن كوزيجارتن، بوصفه ابنا لشاعر كان يحرص على مراعاة الجانب العروضي حرصا شديدا، هو الذي نبه جوته إلى «النغمات الشديدة التقطيع» (Scharfe Stakkato)[١٧١]، في هذه القصيدة، لاسيما أن هناك أدلة تشهد على أن الشاعر قد تحدث مع كوزيجارتن في بعض الأحيان عن «إيقاع (الشعر) العربي»[١٧٢]. ومهما كان الأمر فقد انطوت ترجمة جوته لقصيدة

(*) وهو البحر الذي استخدمه تأبط شرا (المترجم)

(**) فريدريش ريكرت (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) مستشرق عالم بلغات شرقية عديدة، ومترجم غزير الإنتاج، وشاعر عاطفي ووطني رقيق عبر عن مرحلة الانتقال من الرومانسية إلى الواقعية. ساعده علمه الفيّاض باللغات الشرقية التي عشقها (وبخاصة العربية والفارسية والسنسكريتية والعبرية والحبشية. .) على أن يقفو خطى جوته في محاكاة الشعر الشرقي إلى حدّ الإسراف في تقليد أشكاله وقوالبه وأوزانه، كما فعل في ترجمته لعدد من مقامات الحريري بالسجع الألماني، وفي نظمه لعدد آخر من الغزليات العربية والفارسية، وكأنما أخذ على عاتقه أن يحول ما وصفه جوته بـ «الحقيقة التليدة التي تشترك فيها كل الشعوب والعصور» إلى تجربة حية وحضور دائم. ويبدو أن علمه الواسع بالآداب الشرقية أثر في نقاء شعره الوجداني العذب، وجنى أحيانا على أشكاله وقوافيه، وأثقله بالحكم والمواعظ (ومن ذلك قصيدته التعليمية الكبرى حكمة البراهمة التي نظم فيها على البحر السكندري مايقرب من ثلاثة آلاف حكمة ومثل هندي!) كما قضي عليه بالمصير الحزين للعالم الأديب الذي لا يعترف به العلماء ويتجاهله الأدباء! وربما يكون اهتمام جوته بقراءة ومراجعة كتابه المبكر «زهور شرقية» قد ندّى نفسه الذابلة في سنوات عذابه ووحدته الأخيرة بقطرات العزاء الصافية التي خففت عنه مرارة التجاهل والظلم والجحود ـ ويمكن القول إن تجربة جوته الروحية والشعرية بالشرق هي المسؤولة إلى حد كبير عن «التجربة الشرقية» لعدد كبير من الأدباء والشعراء الألمان من أهمهم ريكرت نفسه وبلاتن وهَيْني وبودنشتيت وكاميسّو، بالإضافة إلى تأثيرها في حركة الاستشراق. . راجع عنه كتاب ريكرت عاشق العربية للدكتور محمد عوني عبدالرؤوف. القاهرة ـ مكتبة الخانجي، ١٩٨٦ (المراجع).

الثأر هذه أيضـا ـ مثلها في ذلك مثل النص الأصلي ـ على بعض النغمات شـديدة التقطيع: أي على مقـاطع متتاليـة كل واحد منهـا أقل ارتباطـا بالآخـر، الأمر الـذي جعلها في الغالب ترن رنين الصراخ والعويل.

بيد أن هـذا الأثر(*)، لم يأت من اتباع القواعـد العروضية للنص الأصلي. فقد اعترف جـوته نفسـه في «الديـوان الشرقي» بأنه لا يستغني عن الشعـور بالتحـرر من الجانب العروضي(١٧٣). صحيح أن «الإيقاعات الموزونة»، أي الأوزان والتفعيلات والقوالب العـروضية الصارمـة، كانت تفتنـه بغير شك، إلا أنه كان يشعـر بأنها قيد شديد لا يمكنه ـ بغض النظر عن بعض المحاولات المؤقتة ـ أن يخضع له أو يتركه يحد من نشـاطـه الخلاق. ومن المعروف أن جـوتـه قـد أبى بهذا الشأن أن يسير في خطى الشـاعر الفـارسي حافظ الشيرازي؛ ولا ريب في أن هـذا يسري على الشعراء العـرب الـذين اقتدى بهم حـافظ نفسـه، أي أنه يسري على المعلقـات وغيرها من القصـائد العربية المبكرة ومنها قصيدة تأبط شرا.

ومن المحتمل أن يكون جوته قـد دوّن الملاحظات التي شرح بها قصيدة تأبط شرا في «التعليقات والأبحاث» مسـاء اليوم التاسع من نوفمبر عام ١٨١٨ عنـدما قام مع المستشرق كوزيجارتـن بإعادة النظـر في ترجمة قصيدة الثـأر هذه. ففي سيـاق التمهيد للقصيدة يكتفي جـوته، في بـادىء الأمر، بـالقول إنها تعـود إلى عصر (النبي) محمد (ﷺ) وأنها «تعكس روح هذا العصر تمامـا. ومن الممكن وصفها بأنها كابيـة رهيبة، مشبوبة، نهمة إلى الانتقام ومشبعة بنشوة أخذ الثأر».

(وهاك القصيدة بنصها العربي ثم نتبعها بترجمة جوته لها):

١) إن بـالشعب الـذي دون سلْع

لقتيـــلا دمـــه مـــايطل

(*) أي هذه النغمة الموسيقية المتقطعة الأنفاس (المترجم).

١) الشعب: ما انفـرج بين جبلين. السلع: شق في الجبل وقيل جبل قرب المدينة. و«دمـه مايطل»: أي لا يذهب هدرا.

٢) خلَّـــف العــــبء عليّ وولّى

أنــا بـــالعبء لـــه مُسْتقِلّ

٣) ووراء الثّـــــار مني ابـن أختٍ

مَصِعٌ عُقْــدتُـــه مـــا تُحلّ

٤) مطـرقٌ يـرشحُ سما كما أطـرق أفعى ينفث السم صِلّ

٥) خَبَر مــــا نَـــابَنَـــا مُصْمَئِل

جل حتـى دَقَّ فيـــه الأجل

٦) بـزّنى الـدَّهْــر وكـان غَشُـومـاً

بأبيّ جـــاره مـــا يَـــذِلُّ

٧) شـــامِس في القُـرّ حتى إذا مـا

ذَكَتِ الشِّعـــرىَ فَبَرْد وظلُّ

٨) يـابِسُ الجَنْبيْنِ من غَيْرِ بُـؤْسٍ

ونَـدِيّ الكفَّيْن شَهْـمٌ مُـدِلُّ

٩) ظـاعن بـــالحَزْم حتى إذا مــا

حَـلَّ حــلَّ الحَزْمُ حَيْـثُ يَحِلُّ

---

٢) العبء: طلب دم القتيل. مستقل: ناهض.

٣) المصع: الشديد المقاتلة، الثابت في القتال.

٤) الرشح: العرق والنفث. الصلّ: من صفة الأفعى، شبه نفسه في إطراقه وسكونه بالحية إذا أطرقت نفثت السم.

٥) مصمئل: شديد. ودق: صغر.

٦) بزّني: سلبني. الغشوم: الظالم القاهر.

٧) وصفه بالكرم والسخاء. فهو الشمس عند البرد والظل عند الحر. ذكا: اتقد. ونوء الشعرى يجيء بشدة الحر. فقوله: ذكت الشعرى: أي إذا اشتد الحر.

٨) يابس...: أي يؤثر بالزاد غيره في نفسه. ندي الكفين: أي سخيّ. المدلّ: الواثق بنفسه.

٩) وصفه بأنه يستعمل الحزم ظاعنا كان أو مقيما.

١٠) غَيْثُ مُزْنٍ غـامِرٍ حَيْثُ يُجْدِي
وإذا يَسْطُـــو فَلَيْث أبـلُّ

١١) مُسْبِلٌ في الحيِّ أحْـوىَ رِفَلٌ
وإذا يَغْـــزُو فسِمْع أزلُّ

١٢) ولـــه طعْمَان أرْيٌ وشَرْيٌ
وكـلا الطعمَيْن قـد ذاق كلُّ

١٣) يـركبُ الهولَ وحيـداً ولا يصحبـه إلا اليَمَاني الأفَلُّ

١٤) وَفُتُــوٍّ هجَّــرُوا ثُمَّ أسْرَوْا
لَيْلَهُمْ حتى إذا انْجَـابَ حَلُّوا

١٥) كُلّ مـاضٍ قـد تـردَّى بماضٍ
كسنَى البَرْقِ إذا مـــا يُسَلُّ

فـــادَّركْنـا الثَّـأْرَ مِنْهُم ولَمَّا
يَنْـجُ مِلْحيَّيْنِ إلا الأقَـــلُّ

١٦) فـاحتسـوا أنفـاس نـوم فلما
هـوّمُـوا رُعْتَهم فـاشْمعلُّوا

---

١٠) يريد أنه يبلغ في الإحسان أقصى الغايات. وعند السطو على الأعداء يصير كالليث. الأبلّ: المصمم.

١١) يقول إنـه في السلم يسبل إزاره خيلاء وكبرا. وإذا غزا فهـو كالسمع. والسمع هو ولـد الذئب. الأزل: الخفيف العجز.

١٢) الأري: العسل. الشَرْي: الحنظل.

١٣) الأفلّ: كسر في حد السيف.

١٤) فُتُوّ: جمع فتى. هجَّروا: ساروا في الليل. انجاب: انكشف.

١٥) ماض: سائر في الغزو. بماض: أي بسيف حاد.
ملحيين: أي من الحيين، ويقصـد تأبط شرا بالحيين: هـذيل واللحيانيين الذيـن كان في صراع دائم معهم.

١٦) اشمعلّوا: جدّوا في المضي.

١٧) فلئن فلّـتْ هُـــذَيْل شَبَــاهُ

لبِما كـــان هُـــذَيْـــلاً ويَفُلُّ

١٨) وبما أبْـــركهـــا في مُنـــاخ

جَعْجَعٍ يَنْقَـبُ فيـــه الأظل

وبما صَبَّحهـــا في ذراهـــا

مِنْـهُ بَعْــدَ القَتْلِ نَهْبٌ وشَلُّ

١٩) صَلِيَتْ مني هُـذْيل بحـرْقٍ

لا يملّ الشرّ حتـى يملـــوا

٢٠) يُنْهِلُ الصِّعْـدَةَ حتّى إذا مـا

نَهِلَتْ كـــان لها منـــه وعَلُّ

٢١) حلّت الخَمْرُ وكانـت حَرَامـا

وبـــلاي مـــا ألَمَّتْ تَحِلُ

٢٢) فـاسقنيها يـا سواد بن عَمْـرو

إن جسمي بعــد خـالي ولخَلُّ

٢٣) تَضْحكُ الضّبْعُ لقتْلى هُــذَيْلٍ

وتـــرى الــذئب لها يَسْتَهِلُ

٢٤) وعِتَـاقُ الطَيْرِ تَغْـدُو بِطَــانـا

تتخطـــــاهـمُ فما تستقـل

---

١٧) الشباه: حد السيف.

١٨) الجعجع: الأرض الغليظة. الأظل: باطن خف البعير. ينقب: يحفي.

١٩) صليت: ابتليت. الحريق: السخيّ الشجاع.

٢٠) الصعدة: القناة تنبت مستوية. يُنْهل: يسقي.

٢١)بلأي: أي ببطء

٢٢) خَلّ: مهزول.

٢٣) التهلل والاستهلال أصلها الفرح.

٢٤) عِتاق الطير: جوارحها. أي أن الجوارح، لكثرة ما تأكل من قتلى هذيل، تمتلىء بطونها فلا تكاد تطير.

(القصيدة بترجمة جوته) :

١) تحت الصخرة على الطريق يرقد مقتولا، لا تبل دمه قطرات الندى(*)

٢) خلّف العبء عليّ وولّى، أجل إني أود حمل هذا العبء

٣) «وارث ثأري هو ابن اختي، المَصِعُ، الذي لا يعرف المساومة ولا المهادنة.

٤) مطرق يرشح سما، صامت كالأفعى، وكالثعبان ينفث سما لا تنفع معه رقية».

٥) لقد بلغنا خبر جائر لقد نابنا خَطب رهيب إنهم غلبوا السيد المرهوب على أمره وقتلوه(**).

٦) لقد بزّني الدهر الغشوم بأبيّ جاره ما يَذِلُّ

٧) كان دفء شمس في القرّ، وإذا ذكت الشعرى، كان بردا وظلا.

٨) يابس الجنبين، من غير بؤس، ونديّ الكفّين، جسور جبار.

٩) برأي محكم حازم، يتعقب هدفه، حتى إذا ما حل حلّ الحزم حيث يحلّ

١٠) كان غيثا، وهابا للعطايا، وإذا سطا، فأسد مكشر.

١١) وجيه في القوم فاحم الشعر طويل الإزار، وإذا غزا العدو، فهو ذئب نحيف.

١٢) يفرق طعمين، عسلا وحنظلا، ومن كلا الطعمين ذاق الجميع.

١٣) ركب الهول وحيدا، لا يصحبه أحد إلا السيف اليماني المرصع بالمثالم

(*) خرج جوته هنا عن مغزى الأصل العربي، وراح يشير في ترجمته إلى ما كان يزعمه الجاهليون من «أنه إذا قتل قتيل، فلم يدرك به الثأر، خرج من رأسه طائر كالبومة، وهي الهامة، والذكر الصدى، فيصيح على قبره: اسقوني، اسقوني، فإن قتل قاتله كفّ عن صياحه»، راجع: د. جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب، الجزء السادس، ص ١٣٩، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٠ (المترجم).

(**) لقد خرج جوته هنا أيضا عن معنى عجز البيت الأصلي الذي يقول فيه تأبط شرا: جلّ حتى دق فيه الأجل». وسبب هذا يكمن في اعتماده الكلي على ترجمة فرايتاج للقصيدة، إذ استعصى على الأخير فهم مغزى عجز البيت، فترجمه خطأ على النحو الذي نراه عند جوته (المترجم).

١٤) وعند الظهيرة بدأنا، نحن الفتيان الهجوم، ثم واصلنا السير بالسرى كما لو كنا سحابا لا يستكين.

١٥) كلّ واحد كان سيفا، متشحا بسيف، إذا ما سل، فهو برق سنيّ. فثأرنا حسب المرام، لم ينج من الحيين إلا القليل، إلا أقل القليل.

١٦) كانوا يحتسون أنفاس النوم، ولكن ما أن هوّموا، حتى أخذنا نقاتلهم، فكانوا هباء منثورا.

١٧) وإذا كانت هذيل قد كسرت شوكة رمحه فما أكثر ما كسر برمحه شوكة هذيل.

١٨) كانوا قد طرحوه، على أرض غليظة، وصخرة خشنة، تتحطم عليها خفّ الإبل(*) وحينما حيّا الصباح في ذلك المكان الموحش القتيل، فإنه كان مسلوبا، منهوب الغنائم.

١٩) أما الآن فقد صليت مني هذيل بجراحات عميقة الغور فأنا لا أملّ الشرّ إنما هو الذي يملّني.

٢٠) وروى عطش الرمح بالسّقية الأولى، ولم تمتنع عليه، سقايات أخرى لاحقة.

٢١) لقد حلّت الخمر، بعدما كانت حراما، إنها، بالجهد الجهيد، صارت حلالا لي. كما صارت للسيف والرمح والفرس حلالا يشترك فيه الجميع الآن(*).

٢٢) فاسقنيها يا سواد بن عمرو، إن جسمي بعد خالي لجرح عميق.

- فلقد سقينا هذيلا كأس الموت فكانت حصيلته نواحا، وعماية ومهانة(**)

(*) تصرف جوته ههنا تصرفا كبيرا ببيت تأبط شرا:
وبما أبركها في مناخ جعجع ينقب فيه الأظل (المترجم).

(*) هذه إضافة لم ترد في ترجمة فرايتاج، لكنها وردت في ترجمة شولتنس وميشائيليس وبرنشتاين (Bernstein) (المترجم).

(**) هذا البيت أيضا إضافة لم ترد في ترجمة فرايتاج لكنه ورد في ترجمة شولتنس وميشائيليس وبرنشتاين (المترجم).

٢٣) تضحك الضبع لقتلى هذيل، وترى الذئاب لها تستهل.

٢٤) وعتاق الطير تنتقل من جثة إلى جثة، وتغدو بطانا من المأدبة العظيمة فلا تكاد تطير.

وبعد لقائه بالعالم المتخصص كوزيجارتن في جلسة التاسع من نوفمبر من عام ١٨١٨ وحصوله منه على المعلومات الكافية، راح جوته يدوّن الشروح التي بدت له ضرورية بالنسبة للقارىء الألماني. واشتملت هذه الشروح، التي تشكل خاتمة الفصل المسمى «العرب» في «التعليقات والأبحاث»، على وصف لخصائص أبيات القصيدة.

وتحليل للبناء الفني للقصيدة، هذا البناء الذي لا يتيسر فهمه بسهولة، إذ قال:

«ويكفي القليل من الملاحظات لفهم هذه القصيدة. فعظمة الخلق، والصرامة، والقسوة المشروعة للفعل هي عصب هذا الشعر. والبيتان الأولان يقدمان عرضا واضحا. وفي البيتين الثالث والرابع يتكلم القتيل ويفرض على قريبه واجب الثأر له. والخامس والسادس يرتبطان، من حيث المعنى، بالبيت الأول، أي أنهما لم يوضعا بشكل يناسب تسلسل الأفكار والمشاعر الوجدانية. ومن البيت السابع حتى الثالث عشر نجد تمجيدا للقتيل لإبراز عظمة الخسارة وفداحتها، ومن الرابع عشر وحتى السابع عشر وصف الغارة على الأعداء، والثامن عشر يرجع بنا القهقرى، والتاسع عشر والعشرون يمكن أن يوضعا مباشرة بعد البيت الأول. والحادي والعشرون والثاني والعشرون يمكن أن يوضعا بعد السابع عشر، ثم تأتي النشوة والمتعة في مأدبة النصر، وكخاتمة نجد اللذة المروعة لرؤية الأعداء قتلى فرائس للضباع والذئاب.

وأروع ما في هذه القصيدة، في نظرنا، هو أن النثر الخالص للفعل يصير، بوساطة تعاقب الحوادث المختلفة، شعريا. ولهذا السبب، ولأنها أيضا تكاد أن تخلو خلوا تاما من كل تزويق خارجي، فإن جلال القصيدة يزداد، ومن يقرؤها وهو يضع نفسه في الموقف، لابد أن يرى الحادث نفسه، من البداية حتى النهاية، وهو ينمو شيئا فشيئا أمام خياله».

إنه لأمر يجذب الانتباه حقا أن تكون قصيدة الثأر هذه هي النص الشعري الوحيد الذي يضمّنه جوته الفصل المسمى «العرب» ويمنحه حيزا عريضا جدا هنا. (ولم يتقدم على الحديث عن هذه القصيدة سوى المعلقات، التي قام جوته بوصف طبيعتها وخصائصها بحماس شديد، كما أوضحنا ذلك في عرضنا السابق). وليس اختيار جوته لهذا النص سوى دليل على عظمة الأثر الذي تركته قصيدة تأبط شرا في نفسه. والواقع أن هناك دلائل أخرى سنتحدث عنها لاحقا تشهد هي الأخرى أيضا على افتتان جوته الشديد بفارس الصحراء الوحيد وقاطع الطريق الشاعر و«الصنديد الرهيب»(١٧٤) «الخارج على القانون»(١٧٥).

وكان كارل فريدريش رينهارد Karl Friedrich Graf Reinhard ـــ وهو دبلوماسي عاش من عام ١٧٦١ حتى عام ١٨٣٤ وكان شديد الاهتمام بنتاج جوته الشعري والعلمي ـ من أول القراء الذين هنأوا جوته على ترجمته لقصيدة تأبط شرا. فقد كتب للشاعر، بعد أن أشاد بالديوان الشرقي، قائلا:

«. . . لعلكم تعلمون، أو ربما لا تعلمون، كم أُكْبِرُ هذا النشاط الحي لروحكم الشامل المحيط الذي لا يشعر بالغربة مهما اختلفت عليه الأقاليم، فيحلّق في كل الأجواء ويغوص في كل الأعماق. وهنا أيضا يحار المرء فيمن ينبغي عليه أن يحيي فيكم، أيحيي فيكم العالم أم الشاعر أم الدارس الحر للعالم والأقوام دونما تحيز أو تزمت. . قبل أربعين عاما، عندما كنت أحاول الحصول على درجة الماجستير في الفلسفة برعاية المستشرق شنورر (Schnurrer)، الذي لم يكن تأثيره في مسار حياتي ضئيلا، كنت قد كتبت بحثا عن الفن الشعري العربي. وكان وليم جونز، الذي تشيدون أنتم أيضا بأفضاله بحق، هو مرشدي الأساسي في ذلك. وكانت قصيدة الثأر المعنية من جملة ترجماتي الشعرية، وإذا لم تكن ترجمتي لها أمينة، من حيث الوزن، إلا أنها كانت أمينة من حيث المعنى وعدد المقاطع. وقد كان مطلعها:

تحت صخرة المغارة يرقد مقتولا. . . إلخ، وهكذا وجدت نفسي بعدما يقرب من نصف قرن، أعايش من خلال رؤيتكم الأرقى والأشمل، ذلك العصر وتلك الاهتمامات من جديد»(١٧٦).

لا ريب في أن مثل هذا التجاوب والتعاطف كان أمرا محببا إلى الشاعر. فقد رد في الثاني عشر من أبريل عام ١٨٢٠ قائلا:

«إن مشاركتكم إياي في أحـوالي وعلاقة الواحـد منا بالآخر تـزدادان عمقا. أما أنكم كنتم، منذ وقت مبكر، مهتمين باللغـات الشرقية وآدابها، فهـو أمر كنت قـد لمسته من خلال مسيرة حياتكم الصـادقة التي كنتم قد ائتمنتموني عليها في مدينـة كارلزباد Carls-bad (١٨٠٧)، إلا أن الشيء الذي لم يكن في حسباني فهو أننا سنشترك في نقل القصيدة ذاتها، وأنكم مهتمون بأعمالي على هذا النحو العظيم»[١٧٧].

إن افتتان جـوته غير المألوف بتأبط شرا وتفـاعله العميق مع قصيدتـه الثأرية الدموية سيظـلان أمرا مستغربا، نظرا لسجيته المسـالمة ونفوره الشديد من الحرب التي عاصرهـا. ولعل في عرضه المتحفـظ للحملة العسكريـة ضد فرنسـا في عام ١٧٩٢ خير شاهـد على هذا النفـور[١٧٨] لكن هـذا العـرض المتحفظ يبين في الوقت ذاته أيضا ـ وانسجاما مع أحاديث معاصريه وتقاريرهـم ـ رباطة جأشه في المواقف القتالية الخطرة. لقد قام إبّان القصف المدفعي لمدينة فالمي Valmy على سبيل المثـال، بأجرأ المخـامرات لكي يستشعـر بنفسه «حمى المدافع». وإذا كـان جوته قد رفض في الأعوام السابقة على مـرحلة «الديوان» تدبيج قصائد تحث على القتال وترفع من معنويات القوات الألمانية المشاركة في حروب التحرير ـ على نحو مافعل تيـودور كورنر(*) Theodor Korner ـ فما ذلـك إلا للسببين التاليين:

(*) كارل تيودور كورنر (١٧٩١ ـ ١٨١٣) هو ابن صديق شيلر الصدوق كرستيان كورنر. وهو شاعر حروب التحرير النمسـاوية ـ البروسية من طغيان نابليون، تميز شعـره ـ الذي فاق كل الحدود في غـزارته ـ بتفوق مـواهبه وقـدراته اللغـوية ـ وقـد جلبت له الشهـرة قصائده الشجيـة بأنغامهـا وموضوعـاتها الشعبية التي كتبها بعـاطفة وطنية صادقة أثنـاء حروب التحرير ومـن خلال تجربته الحية التي انتهت بسقـوطه ضحيـة لها وبطلا من أبطالها. أمـا مسرحياته الهزليـة والمأساويـة فقد أفسدتها النبرة الخطابية المتحمسة والـدوران حول الصراعات الأخلاقية مترسما في ذلك خطى كل من الكاتب المسرحي كـوتسبوا (١٧٦١ ـ ١٨١٩) والشاعـر المسرحي الكبير ف. شيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥) وقد أدى نجاح مسرحيته «زريني» في عام ١٨١٣ على خشبة مسرح «الهوفبورج» الشهير في فيينا إلى تعيينه شاعرا مسرحيا (المراجع).

الأول هو أن جوته بطبيعته لم يكن من طينة تيراتيوس (Tyratios)(*)، والثاني هو أن ضميره لم يسمح له بالتحـزُّب مع طرف معين والنفخ في بوق الدعـاية الممجدة للحرب الدائرة ضـد الفرنسيين(**). ومع هذا لم يكن جوتـه، من حيث المبدأ، ضد ذلك «الشعر الـذي يقتفي خطى قصائد تيراتيوس بأصالـة» ففي حديث له مع «اكـرمان» وصف هـذه الأشعـار بأنها ــ خلافـا للشعـر المحدث ــ لا تتغنى بـالمعارك الحربيـة فحسب، بل تمنح بني البشر الشجاعـة على الثبات في معـارك الحياة اليـومية أيضـا»(١٧٩). ويبدو أن جـوته قد رأى في قصيـدة تأبط شرا هذه الصفة المميـزة «للشعر الـذي يقتفي خطى قصائد تيراتيـوس بأصالـة»، وتنبعث منه« القوة الحقة».

ولا شك في أن هذه الصفـة المميزة لقصيدة تأبط شرا ـــ أعني اعتقاد جـوته بأنها تنطوي على «القـوة الحقة» و«تمنـح بني البشر الشجاعـة على الثبات في معـارك الحياة اليـومية» ــ هي التي تفسر لنا سبب مقـدرة جـوته، وقـد بلغ من العمر أرذلـه، على التغني عن ظهر قلب بعدد من أبيـاتها عندما مال الحديث إليها مصـادفة في مرة من المرات. فلقد روى اللاهوتي البروتستانتي اشتكل (J. G. Stickel)، من مدينة ينّا، الخبر التالي بصفته شاهد عيان:

«لقد زرت جوته، لآخر مرة، في الثاني والعشرين من مارس من عام ١٨٣١، أي قبل عـام واحد من ذلـك اليوم الـذي فـارقت فيه هـذا العـالم أعظم روح شعريـة في شعبنـا، وكان سبب زيـارتي لـه هو رغبتي في أن أقـدم لـه نفسي بعد تعييني أستـاذا مساعدا، إذ جرت العادة أن يقدم نفسه للسيد وزير الدولة كل من يتم تعيينه في مثل هذا المنصب. وبعـد إبدائي الـرغبة في مقابلتـه جاءني مستخـدم يحمل ردا فحواه أن سعادته متوعك، إلا أنه يمكنني الصعود إليه.

(*) Tyratios شاعـر من أسبرطة عاش في القرن السـادس قبل الميلاد واشتهر بأناشيـده وقصائده الممجدة للحرب (المترجم).

(**) المقصود ههنا هي الحرب التي تـزعمتها بروسيا والنمسا ضد الثـورة الفرنسية بهدف تمكين الملك الفرنسي من تثبيت أركان سلطته (المترجم).

وهكذا اقتدت إلى غرفة ضيقة بعض الشيء تطل على الحديقة. وكان الأثاث، بما فيه المكتب ورف الكتب، غاية في البساطة. وكان جوته جالسا على كرسي إلى جانب مكتبه وقد مد ساقه على كرسي ثان لأنها كانت تؤلمه (. . .). وفي البداية تناول الحديث (. . .) محاضراتي الأكاديمية (. . .) ثم انتقل إلى «الديوان الشرقي» فتحدث عن اهتمامه في صباه باللغة العبرية واللغة العربية أيضا. وما أن عبرت عن إعجابي بترجمته الرائعة والمثالية للقصيدة البطولية العربية المدرجة في «الديوان»، حتى راح رأسه يرتفع عاليا بحيث بدت قامته وكأنها تكبر وتكبر على الرغم من أنه كان لا يزال جالسا، وفي جلال عظيم ابتدأ ينشد وكأنه زيوس (Zeus) الأولمبي:

تحت الصخرة على الطريق

يرقد مقتولا،

لا تبل دمه

قطرات الندى.

وعند الظهيرة بدأنا، نحن الفتيان الهجوم،

ثم واصلنا السير بالسرى

كما لو كنا سحابا لا يستكين.

كل واحد كان سيفا،

متشحا بسيف،

إذا ما سُلّ،

فهو برق سنيّ

كانوا يحتسون أنفاس النوم،

ولكن ما أن هوّموا،

حتى رحنا نقاتلهم،

فكانوا هباء منثورا.

وبينما هو ينشد هذه المقاطع بصوت رنان ـ ويا لعظمة ذاكرة هذا العجوز! ـ كانت القصيدة كأنها تولد من جديد في وجدانه المفعم بنشوة الخلق، واتسعت عيناه اتساعا شديدا، وبدتا كما لو كانتا تقدحان برقا. . . (١٨٠).

يكشف لنا هذا الوصف المباشر الدقيق أكثر من أية عبارة أخرى في «التعليقات والأبحاث»، عن العلاقة الحية التي كانت تربط جوته بالقصيدة. فبجانب الأثر الطاغي الذي تركته القصيدة في الشاعر، هذا الأثر الذي نلمسه في الحماس المتوقد الذي نوه عنه الحديث السابق عن «شعر تيراتيوس»، فلربما أفصح إدراجها ضمن الفصل المسمى «العرب» عن شيء آخر. ولو أخذنا برأي أدولف موشك Adolf Muschg(١٨١) في كتابه عن «جوته المهاجر» (فرانكفورت، ١٩٨٦، ص ٨٨ وما بعدها). لعرفنا من الحقيقة السابقة مقدار ما «تعلمه» جوته «من الشعر الشرقي»: فمن خلال الأسلوب الفني القائم على وضع المقاطع وفق ترتيب لا يناسب تسلسلها المنطقي والوجداني، والنظر للأمور من زوايا مختلفة بشكل مصطنع، تغدو القصيدة «وسيلة لتعلم أسلوب جديد في التعامل مع الأمور التي تسبب للإنسان القنوط والإحباط، أعني أسلوب التعامل معها شعريا»(١٨٢). فكما كانت الحال مع حافظ الشيرازي كانت «تجربة عصر فاسد ملعون تسوده الاضطرابات» هي «نقطة الانطلاق» عند شاعر «الديوان» أيضا: أعني رؤية تاريخ العالم على أنه مسرح «للعنف الذي لا مرد له» و«الاغتراب السائد بين البشر». وفي سياق بحثه عن «وسائل إنقاذ» يحقق من خلالها «نجاة البشرية» من جنون التاريخ العالمي وعبثه، طوّر الشاعر إرشادات شعرية قدمها في «السر المكشوف لعمل فني يفصح عن نفسه في الديوان بحرص ودهاء وعمق». وهكذا استطاع «الديوان»، بالإضافة إلى أمور أخرى كثيرة، أن يكون «كتابا تعليميا عن التحول الضروري» والانسلاخ الشعري أيضا. وبهذا المعنى تنطوي قصيدة تأبط شرا، عن طريق «القلب» و«التستر» كما يرى موشك، على «أحد المفاتيح» الضرورية لفهم «الديوان» كله، ولو لجأ جوته إلى الأسلوب الصريح المباشر لما استطاع أن يتكلم بالطريقة التي تكلم بها، فهو بصفته

معاصرا لبداية القرن التاسع عشر، لم يكن مسمـوحا له «بالكشف عن وجهه إلا تحت حماية التستر» أي محميا «بـالكلمة الشعرية». لقد غدا التحـول أو الانسلاخ الشعري آنذاك وسيلـة لمجابهة عبث جبابرة الطغـاة بمسيرة تاريخ العالم! إن نظريـة «موشك» هذه جديرة بالاهتمام حقا، فهي تلقي ضوءا جديدا على علاقة جوته بتأبط شرا: لقد صار من خلالها فارس الصحراء العربي و«الصنـديد الرهيب الخارج على القانون» ندّا «للمغني الشيرازي» و«عضو الحاشيـة الملكية في العصر الوسيط»، وهـو حافظ، أي صار نـدا لأولئك الشعراء الشرقيين الذين استطـاعوا أن يعلموا فن النجـاة والبقاء في عصر فاسد تسوده الاضطرابات».

إن افتتان جوته بقصيدة قتال وأخذ بـالثأر كقصيدة تأبط شرا يؤيد، بالإضافة إلى كل ما قيل من قبل، مـا كنا قـد لاحظناه بدهشـة وتعجب في مناسبة سـابقة: أعني قولنا بأنه كان للروح القتالية المتحـدية التي انطوى عليها الشعر العربي البدوي المبكر أثر أخـاذ ومذهل في جوتـه في شيخوخته. وقـد لاحظنا هناك كيف أثـارت المعلقات لديه حب النضال وتحدي الخصوم من جديد بعد فترة استراحة دامت عشرين عاما. وإذا كان قد وجد في التسعينيات من ذلك القرن في شيلر (Schiller) صديقا يقف إلى جانبه ويشاركه معارك «النفحات» (Xenien)، فإنه يقف الآن وحيدا، ولم يعد ثمة أحد من أبناء جلدتـه يمكن أن يكون بديلا لشيلر. في هذه العزلة التـامة التي عاشها الشاعر في شيخوخته كان الاتصال بالروح القتالية عند قدماء العرب هو الذبالة التي راحت «تـومض من جديـد آخر شعلـة في النيران»[١٨٣]. وقـد حفزتـه هذه الـروح القتاليـة عند العـرب القدمـاء على أن يدافع من جـديد عن نفسـه، وأن «يُنَفِّس عن سخطه من العقبات والمنغصـات التي تعترض عمله»[١٨٤]، بمجموعة كـاملة من القصائد الهجـومية «كـالنفحات المدجنـة» وغيرها من القصائد التـي تعبر عن «سوء المزاج». ولكن من هم هؤلاء الأعداء والخصوم الذين كـانوا يسيئون للشاعر ويسببون له «الكروب من كل الجهات»؟

«إنهم جوقة مـن المتطفلين، أغلبهم تافه وخبيث...». وقد استخـدم جوته في

سياق حديثه عن معاركه معهم تعابير مقتبسة من لغة المعارك والقتال، فراح يتحدث عن نفسه وهو في السبعين من عمره، بضمير الغائب قائلا: «إنه يتسلح أولا بالكبرياء والغضب، ولكنه بعد أن استُفِزّ وحوصر يشعر بأن لديه من القوة مايكفي لأن يخترق جبهتهم ويشق لنفسه الطريق»[(١٨٥)] . وهكذا تجددت لديه ـ بفضل اقتدائه بتأبط شرا وشعراء البدو المقاتلين الذين سبق الحديث عنهم ـ إرادة منازلة الخصوم بحيث صار قادرا ـ رغم شيخوخته ـ أن «يخترق جبهتهم ويشق لنفسه الطريق».



الفصل الثاني

جوته والإسلام

. العلاقة بالإسلام . . الأسس العقلية والتاريخية

«إننا أجمعين، نحيا ونموت مسلمين».

إن علاقة جوتة بالإسلام وبنبيّه محمد(ﷺ) (٥٦٩ ـ ٦٣٢م) ظاهرة من أكثر الظواهر مدعاة للدهشة في حياة الشاعر. فكل الشواهد تدل على أنه كان في أعماق وجدانه شديد الاهتمام بالإسلام، وأن معرفته بالقرآن الكريم كانت ـ بعد الكتاب المقدس ـ أوثق من معرفته بأي كتاب من كتب الديانات الأخرى. ولم يقتصر اهتمامه بالإسلام وتعاطفه معه على مرحلة معينة من حياته، بل كان ظاهرة تميزت بها كل مراحل عمره الطويل، فقد نظم، وهو في سن الثالثة والعشرين، قصيدة رائعة أشاد فيها بالنبي محمد(ﷺ) [1]، وحينما بلغ السبعين من عمره أعلن على الملأ أنه يعتزم أن «يحتفل في خشوع بتلك الليلة المقدسة التي أنزل فيها القرآن على النبي [2]. وبين هاتين المرحلتين امتدت حياة طويلة أعرب الشاعر خلالها بشتى الطرق عن احترامه وإجلاله للإسلام، وهذا ما نجده قبل كل شيء في ذلك الكتاب الذي يعدُّ، إلى جانب فاوست، من أهمّ وصاياه الأدبية للأجيال، ونقصد به «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي». بل أن دهشتنا لتزداد عندما نقرأ العبارة التي كتبها في إعلانه عن صدور هذا الديوان وقال فيها إنه هو نفسه « لا يكره أن يقال عنه إنه مسلم» [3].

وإذا تساءلنا عن أسباب هذا الموقف الإيجابي الرائع من الإسلام، فينبغي علينا بادىء ذي بدء أن نذكّر بأن الظواهر الدينية قاطبة كانت تحظى دائماً باهتمامه

الشديد، وأن مجمل نشاطه كان يقوم على دوافع ومعتقدات دينية. أما عن الإسلام فلا ريب في أن اهتمامه به قد ارتبط بمساعي عصره وتوجهاته. فحركة التنوير التي سادتها فكرة التسامح، رأت أهم واجباتها أن تبيّن قيمة الأديان الأخرى غير المسيحية. ومن ثمّ بدأت أنظار دعاة التنوير في الاتجاه إلى الإسلام، لسبب بسيط هو أنهم كانوا أكثر إلماماً به، ولأن معرفتهم في ذلك الحين بديانات الهند والشرق الأقصى لم تصل إلى الحدّ الكافي للكشف عن حقيقتها الفعلية.

ولا خلاف في أن جوته قد شارك، منذ البداية، بعض مفكري حركة التنوير في نظرتهم المتفتحة وروحهم الليبرالية المتحررة. ولكن هذه الحقيقة وحدها لا تفسر علاقته بالإسلام، وتشهد بذلك حرارة عباراته السابقة الذكر التي تنطق بتمجيده له. وإذا أردنا تقدير ما تنطوي عليه هذه العبارات من صلة حميمة وصلابة وشجاعة، فيتعيّن علينا أن نتعرف، ولو على وجه التقريب، على موقف معاصري الشاعر من الإسلام ومدى فهمهم وإنصافهم له [٤]، كما يتعين علينا أن نتمثل الظروف التاريخية التي يمكن أن تكون قد أثرت على تصورات جوته عن الإسلام ومشاعره تجاهه، ومدى اهتدائه لهذه التصورات والمشاعر بوحي من إحساسه وتفكيره الخاص [٥].

لقد اتخذ الغرب بوجه عام طيلة الفترة الواقعة بين القرنين السابع والسابع عشر، أي على مدى ألف عام تقريبا، موقفا عدائيا حيال الإسلام. ولم تبدأ علامات التحول التدريجي في الظهور في الأفق إلا مع نهاية القرن السابع عشر، لأن الصراعات التي لا حصر لها بين الإسلام والمسيحية لم تكن تسمح بأي نظرة موضوعية بعيدة عن التحيز. ويكفي أن نذكر هنا أن الأتراك كانوا في عام ١٦٨٣ لا يزالون يقومون بآخر حصار لهم لمدينة فيينا. وإذا كانت قد ظهرت منذ الحروب الصليبية ترجمات للقرآن الكريم في أوروبا، فإن هدف ناشريها من ممثلي الكنيسة المسيحية لم يكن هو التعريف بالإسلام بل محاربته والهجوم عليه [٦] وينطبق هذا أيضا على الكتابات الأوروبية عن السيرة النبوية الشريفة، إذ انطوت كذلك على العداء الشديد. ومعنى هذا أن العصور التي سبقت عصر جوته قد اتسمت

باتخاذ موقف معاد من الإسلام والمؤمنين به يمكن ردّه في المقام الأول إلى الخوف الواسع الانتشار من الأتراك (٧). وفي عام ١٦٤٧ ظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم تتصف بشيء من الحياد، وهي الترجمة التي قام بها القائم بالأعمال الفرنسي في مصر والقسطنطينية، أندريه دو روييه Andre du Ruyer من العربية إلى الفرنسية مباشرة. واستفاد جوته فائدة كبيرة في حقبة «الديوان الشرقي» من هذه الترجمة التي طبعت مالا يقل عن ثماني مرات حتى عام ١٧٧٠ (٨). ومن الترجمات المختلفة للقرآن الكريم التي كان الهدف منها أن ينتفع بها اللاهوتيون والمبشرون المسيحيون في صراعهم العقائدي مع الإسلام، كانت هناك أيضا الترجمة اللاتينية الدقيقة التي قام بها لودوفيكو ماراتشي (Ludovico Maracci) ونشرها عام ١٦٩٨ مع المتن العربي (٩). (. . .) وكان جوته قد عكف، إبان دراساته القرآنية المبكرة، على التعمق في هذه الترجمة كما تأثر بها في إنتاجه الأدبي تأثرا كبيرا (١٠). وفي نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر نشر بيير بايل (Pierre Bayle) «معجمه التاريخي Dictionnaire Historique الواسع الانتشار الذي عمد فيه إلى تشويه السيرة النبوية الشريفة، وكان هذا المعجم قد حاز اهتماما عريضا في العالم الناطق بالألمانية بعد قيام الأديب يوهان كرستيان جوتشيد (Gottsched) بنقله إلى الألمانية (١١) (. . .).

وكان جوته في صباه قد عثر على معجم بايل التاريخي في مكتبة أبيه فشعر، بسبب «شغفه الجامح بالمعرفة»، بانجذاب شديد إليه، وإن كان قد شعر كذلك بأنه قد ضل في متاهته» (١٢). وفي الوقت ذاته الذي صدر فيه معجم بايل تقريبا، نشر بارتيلمي دربيلو B.d'herbelot موسوعته الضخمة الشهيرة «المكتبة الشرقية» (Bibliotheque Orientale) (١٣). وعلى الرغم من غزارة المعلومات التي تقدمها هذه الموسوعة عن بلدان الشرق، إلا أنها اتسمت بعدم الإنصاف حيال الإسلام.

وقد استفاد جوته من «المكتبة الشرقية» فترة طويلة من الزمن وبصورة

متكررة[١٤]، كما استقى منها الكثير من المعلومات العلمية والإلهامات الشعرية إبّان مرحلة «الديوان الشرقي»[١٥].

وفي عام ١٧٠٥ تهيأت أول فرصة للتحول الإيجابي في موقف المستشرقين من النبيّ محمد(ﷺ). ففي هذا العام نشرالمستشرق الهولندي البروتستانتي هادريان ريلاند (Hadrian Reland) من مدينة أترشت Utrecht كتابه عن «الديانة المحمدية»(de religione Mohammedica)، وكان ريلاند قد سعى جاهدا في مؤلفه هذا إلى تقديم عرض منصف للإسلام. وسرعان ما ترجم الكتاب إلى اللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية [١٦]. ولم يلبث جوته أن انكبّ كذلك على هذا العرض الإيجابي ـ بالقياس إلى الكتب السابقة ـ الذي قدمه ريلاند عن شخصية النبيّ الكريم وحياته[١٧]. وكان الحدث الآخر العظيم الشأن في تقييم أوروبا للإسلام هو الترجمة الإنجليزية للقرآن الكريم على يد جورج سيل (George Sale)، ذلك المحامي الذي عاش فترة طويلة من الزمن بين العرب، وحظيت ترجمته هذه ـ التي نقلت إلى اللغات الألمانية والهولندية والفرنسية بعد فترة وجيزة من صدورها في عام ١٧٣٤ [١٨] ـ بتقدير كبير من أهل الخبرة والاختصاص، بسبب التزامها الشديد بالأصل العربي. ولهذا بقيت عند الأوروبيين على مدى قرن من الزمن من أهم المصادر الرئيسية المعتمدة في القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم. وكان «سيل» قد اتخذ في الدراسة التي زوّد بها ترجمته موقفا ليبراليا (حرا)، يشبه الموقف الذي اتخذه «آدريان ريلاند» من قبل، فأشاد بفضائل الإسلام وأبرز جوانب التطابق العديدة بينه وبين المسيحية. وقد عرف جوته في مرحلة مبكرة من حياته قيمة ترجمة سيل للقرآن الكريم، وكان لهذه الترجمة أيضا دور في الأمة إلهامه الشعري [١٩]. ثم تكرر عكوفه من جديد في مرحلة «الديوان» على دراسة هذه الترجمة التي تكرر تأثيرها في إبداعه [٢٠].

وشهد عام ١٧٣٠ مناصرة قوية للنبي العربي، إذ صدر في هولندا كتاب ـ بعد وفاة مؤلفه الكونت بولان فيليه (Henri Conte Boulainvillier) [٢١] ـ تضمن الإشادة العظيمة بمحمد(ﷺ)، وذلك ـ بجانب أمور أخرى ـ بسبب

نشره عقيدة التوحيد من الهند إلى إسبانيا. وكما هو ثابت بالدليل، كان لموقف «بولان فيلييه» الليبرالي تأثير على تفكير «فولتير» أيضا (٢٢). ففي مقالته الموسومة: Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit de nations. والمنشور عام ١٧٥٦، تحدث فولتير بلهجة مشابهة للهجة بولان فيلييه، وامتدح النبيَّ محمدا باعتباره (في رأيه) أحد المشرعين الثلاثة العظام في تاريخ العالم (*) (. . .) ويصل مديحه إلى الذروة عندما يقول عن الرسول الكريم(ﷺ): لقد كان بالتأكيد رجلا عظيما جدا (. . .) وقام بأعظم دور يمكن لإنسان أن يقوم به على الأرض (٢٣) (. . .)

ولا ريب في أن فولتير كان قد أبدى في مسرحيته الشعرية المسماة «محمد» رأيا مخالفا تماما للرأي المذكور. ولكن ينبغي القول هنا إن نفور فولتير من جميع الأديان قد حال بينه وبين تقديم حكم منصف وعادل على شخصية النبيِّ محمد(ﷺ) في مسرحيته هذه التي عرضت لأول مرة عام ١٧٤١. أضف إلى هذا أنه (أي فولتير) كان لا يزال يشارك أمثال بريدو (Prideaux) وبايل (P.Bayle)، في الصورة السلبية الواسعة الانتشار التي رسموها عن النبي محمد(ﷺ) (. . .). إلا أن هناك حقيقة أخرى ذات أهمية خاصة بالنسبة لهذه المسرحية. فقد استخدم فيها فولتير ـ بطريقة تفتقد النزاهة والإنصاف ـ شخصية النبيِّ العربي في حملته (. . .) على الكنيسة الكاثوليكية بالذات (٢٤). (. . .) وإذا كان جوته قد قام بنقل هذه المسرحية إلى الألمانية (**)، فإن هذا لا يعني أنه كان موافقا على ما ورد بها من مغالطات تاريخية

(*) يذكر فولتير في هذا الموضع من مقاله اسمي كونفوشيوس وزرادشت، ونحن نثبت هذا في الهامش مراعاة للأمانة في النقل، دون التقيد من جانبنا لا بآراء مؤلفة الكتاب ولا بالآراء التي تأخذها عن العديد من الكتاب والأدباء والمفكرين والمستشرقين. (المراجع)

(**) أثبت البحث العلمي ـ من خلال أحاديث جوته ومذكراته المتفرقة ـ أنه قام بهذه الترجمة نزولا على رغبة ملحة من راعيه كارل أوجست أمير فيمار. ولاشك في أنه أخطأ بذلك خطأ لا يغتفر في حق نفسه كشاعر وإنسان كبير، وفي حق تديّنه العميق وإيمانه الراسخ المتسامح. . . ومهما قيل لتبرير تصرفه، ومهما قال هو نفسه في رسائله إلى بعض أصدقائه للاعتذار عنه، فستبقى ترجمته لهذه المسرحية نقطة سوداء في صفحة حياته وأدبه وتديُّنه. ويذكر أن المسرحية الكريهة عرضت في الثلاثين من شهر يناير سنة ١٨٠٠ على خشبة مسرح فيمار بمناسبة عيد ميلاد الدوقة لويزة أم الأمير كارل أوجست، وأن هردر الذي شاهد العرض ثار هو وزوجته ثورة عنيفة على خيانة جوته لصدقه مع نفسه وللعهد الذي عاهده عليه منذ لقائهما المبكر. . (المراجع).

وأفكار سخيفة سمجة اقتضت منه أن يدخل عليها تغييرات كبيرة عندما قام بترجمتها وإعدادها للعرض على خشبة المسرح.

وإذا اتجهنا الآن بأنظارنا صوب ألمانيا، فلابد أن نذكر في هذا السياق لايبنتس (Leibniz) [٢٥] ولسّنج (Lessing) وهردر، فهؤلاء على وجه الخصوص الذين قاموا، بوحي من تفكيرهم الإنساني المستنير، بإنصاف الإسلام. كان لسّنج بحق ــ في مسرحيته الشهيرة «ناتان الحكيم» (Nathan der Weise) ـ أحد الداعين المخلصين إلى التسامح الديني. وقد انطلق من دعوته هذه فأخذ يدافع ـ في مسرحيته كاردانوس «Cardanus» على لسان أحد المسلمين عن الإسلام، مشيدا به بوصفه ديانة تتصف بالحكمة والعقلانية (Vernunftreligion). وكان هردر قد قام من جانبه بأكثر من ذلك، إذ أثنى ثناء عظيما ـ في كتابه المعروف «أفكار» [*] (Ideen) [٢٦] على «حماسة» النبي محمد(ﷺ) «العقيدة التوحيد» و«طريقة عبادته للإله الواحد الصمد عن طريق الوضوء والصلاة وفعل الخير». ويعتقد هردر أن «فساد التقاليد اليهودية والمسيحية من ناحية، وفصاحة قومه ومواهبه الشخصية من ناحية أخرى، كانت هي الأجنحة التي حلّقت بمحمد(ﷺ) عاليا». ويشيد هردر، فضلا عن ذلك، بالمستوى الثقافي والحضاري الرفيع الذي بلغه المسلمون وجعلهم ينظرون نظرة ملؤها الاحتقار لما كان عليه عامة المسيحيين (الأوروبيين) من فجور فظ وعادات وحشية. ومن سبل التطهر التي يحرص عليها المسلمون في عبادتهم للّه، خالق الكون ومدبره، يبرز هردر تحريم شرب الخمر وتناول الطعام غير الطاهر وكذلك الربا والميْسر [٢٧].

فالحرص على التطهر والقيام بالصلاة والرأفة والإحسان والرضى بقضاء اللّه، كلها أمور يفرضها القرآن الكريم وتضفى على المؤمنين الطمأنينة ووحدة الطبع والخلق.

ويتبيّن تقدير «هردر» العالي للقرآن الكريم من خلال قوله إنه «لو توافر للجرمان الذين غزوا أوروبا كتاب شبيه بالقرآن لما غدت اللاتينية أبدا سيدة لغتهم، ولا تفرقت قبائلهم وظلّت في كل سبيل».

(*) هو كتابه «أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية» (١٧٩١) وبخاصة الفصل التاسع عشر عن دول العرب ـ وقد ذكرناه في هامش سابق عن هردر (المراجع).

هكذا نـرى، في عصر جوته، ظهور جهـود ومحاولات جادة للنظر للإسـلام نظرة أكثر تحررا وأقل تحيزا ممـا جرت عليه العادة في القـرون الماضية. ومع ذلك لا ينبغي أن ننسى أن هـذه النظرة لم تصبح اتجاهـا عامـا، بل ظلت مقتصرة على أفراد معـدودين استطاعوا أن يرتفعوا بأنفسهم إلى موقف منصـف وعادل. فالقلّة النادرة من المفكرين والكتـاب الناطقين بلسـان العصر هم الذين يستطيع المرء أن يقـول عنهم إنهم كانـوا يسعون إلى التغلب على ضيق أفق أبناء جلدتهم، ويحاولون تنوير عقولهم بغية الارتقاء بالمعتقـدات وتهذيب أساليب التفكير. وفي مقـابل ذلك ظلت الغالبيـة العظمى من أبناء ذلك العصر ـ إن كـانوا قد شغلوا أنفسهم يـوما بالإسلام ـ على مواقفهم المفتقرة إلى الفهم والتقدير والتعاطف والتسامح . .

صلة جوته الروحية بالإسلام

إن صلة جوته الروحية بالإسلام ـ وهذا هو الأمر الحاسم الذي يميزه عن غيره ـ لم تكن حصيلة الجهـود التي بذلتها حركـة التنوير لنشر التسامح وإزالـة أحكام الماضي الخاطئة فحسب، بل كـان، على الأرجح، حصيلة الميْل الشخصي الذي كان جـوته يكنّه (للنبيّ) محمد(ﷺ) وللإسلام. ولهذا فـاقت تعبيراته وتصريحاته عن الإسلام كل ما كان قد قيل عنه في ألمانيا حتى ذلك الحين من حيث القوة والجسارة والتحدي.

ولقد تـوصل جوتـه إلى علاقتـه الإيجابية الحقيقيـة بالإسـلام عن طريق اكتشـافه لتطـابق بعض أفكاره الـرئيسيـة مع معتقـده وتفكيره الشخصيين، مما أيقظ في نفسـه التعـاطف العميق معـه. وقـد بلغ هـذا التعـاطف مع الإسـلام حـدا جعلـه يـدلي بالاعترافات الحرة الصادقة التي سمعنا رنينها في النبرة الحارة التي انطوت عليها الأمثلة السابقة الذكر.

وعن طريق «هردر» أقبل جـوته مبكرا ـ ومن المحتمل أن يكون هـذا قد حدث في شتاء عام ١٧٧٠/ ١٧٧١ في مدينة ستراسبورج ـ على مطالعة ترجمات القرآن الكريـم. فنحن نعثر، بعد مـرور وقت قصير على ذلك، على شواهد بيّنة لتعـاطف باطني غير

معتاد مع الإسلام والنبيّ محمد(ﷺ). ولقد وُضِعَتْ في هذه الحقبة من حياته أسس التقدير العالي للقرآن (الكريم) الذي ضمَّنه جوته، وقد بلغ سن الشيخوخة، ديوانه الشرقي الذي حظي فيه الإسلام والقرآن الكريم بإجلال وتبجيل لا مثيل لهما(*).

أجل كان جوته في شبابه شديد الاهتمام بكتاب الإسلام الكريم. ولاريب في أن اهتمامه بالإسلام قد كان، في بادىء الأمر، جزءا من تطلع الشباب المثقف لاتخاذ مواقف تتسم بسعة الأفق وعدم التحيُّز وتنطوي على «تسامح» ديني. وتخبرنا ترجمته الذاتية «شعر وحقيقة» (الكتاب الثاني عشر)، أن «التسامح» كان «شعار ذلك العصر». وانطلاقا من هذا التسامح المستنير راح جوته يتفكر في القرآن بوصفه شاهدا ملموسا على أن هناك، إلى جانب العهدين القديم والجديد للكتاب المقدس، كتبا أخرى تقدسها مجموعات عريضة من البشر. ولما كانت الهندوكية والبوذية وغيرهما من الديانات (البشرية) لم تدرس (على عهده) دراسة كافية، فقد كان القرآن الكريم هو أهم الكتب (السماوية) الموازية للكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد). وهكذا أخذ جوته الشاب يتبنى في أحاديثه ومحاوراته مع أصدقائه في تلك الأيام ضرورة اتخاذ مواقف تنطوي على التسامح وسعة الأفق. وانطلاقا من هذه المواقف أخذ يعارض - حينما كان يشارك في تحرير مجلة «أخبار العلماء» (Die Frankfrter Gelehrten Anzeigen) التي كانت تصدر في فرانكفورت - وجهة النظر المسيحية المتشددة التي لم يكن لديها الاستعداد للاعتراف إلا بدين «واحد». وبعد أربعين عاما، أي في مرحلة «الديوان الشرقي»، كان الاعتراض على تعلّق الحركة الرومانسية بقشور المسيحية دون لبابها، هو الأمر الذي دفع جوته لأن يرنو ببصره إلى القرآن الكريم.

غير أن اهتمام جوته المبكر بالقرآن لم يكن أبدا مجرد إظهار لتسامح ديني لا يخفي في الغالب وراءه سوى عدم الاكتراث. فدراسة جوته للقرآن كانت أعمق من ذلك، إذ كانت تنبع من ظمئه الشديد للتعرف على كل ما يمكنه التوصل إليه من أفكار ومعتقدات دينية. وسيرة حياته «شعر وحقيقة» تشهد على أنه كان منذ صباه يفتش عن

(*) المقصود بطبيعة الحال ومن وجهة النظر الإسلامية أنه لم يسبق لهما مثيل في العالم الغربي. (المترجم)

ديانـة تناسبه . وتصـور هذه السيرة الذاتية المراحل الـرئيسية لهذا التوجـه الديني عقب تـزعزع إيمانـه في عام ١٧٥٥ عنـدمـا (جدَّف على اللّـه سبحانـه بقـوله) : إن «خـالق السماوات والأرض» لم يبرهن على «حنانه الأبوي» إبَّان الهزَّة الأرضية الرهيبة التي ضربت مدينة لشبونه [٢٨] . وبعد ذلك بوقت قصير تعلم الفتى التمييز بين الكنيسة الرسمية من جهـة، والحركات المنـاوئة لها من جهـة أخرى (. . .)، الأمـر الـذي ترتب عليـه الشروع في تكـوين نوع من التـدين الشخصي الخاص به وحـده . ويمكننا العثـور على البدايات الأولى لاعتقاده اللاحـق بوحدة الوجود (Pantheismus) (*) فيما كتبـه عن الطريقة التي حـاول بها، وهو لايزال صبيا، «الاقتراب من إلـه الطبيعة العظيم بصورة مباشرة»)[٢٩] . ولم يتبق في ذهن الفتى البالغ من العمر ست سنوات أي أثر للتصور (المسيحي) للّه على صورة الإنسان بعد الهزّة الأرضية التي ضربت مدينة لشبونه :

«لم يستطع الفتى إضفاء شكل معيَّن على هذه الماهية ، ولذلك راح يفتش عنه في أفعاله» [٣٠] (. . .) (**) . ويجري الحديث في القسم الثاني من السيرة الذاتية عن التمـرد الـداخلي للفتى المعمَّـد على عيـوب الطقـوس البروتستـانتيـة ، وعن افتقـاده

(*) الهنـود هم أول شعب ظهـر فيـه هذا المذهـب، ثم تأثـر بهم أقطاب الطبقـة الأولى في الفلسفـة اليونـانية ، فآثـر كل منهم مادة جعل منهـا الأصل الذي تتكون منـه الأشياء بـاجتماع بعضه مع بعض أو بـالتكـاثف، وتفسـد بافتراق بعضـه عن بعض، أو بـالتخلخل . آثـر طـاليس الماء، وأنكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار، واعتقد كل منهم في مـادية الحياة والفكر. فبمقتضى هذا التصور كان الوجود واحـدا . وفي الفلسفة العربية ظهر هذا المذهب عند الحلاج وابن العربي . . . وفي العصر الحديث من أشهـر القائلين به . . . اسبينـوزا . . . «فهو يعتقـد» أن الله وحـده هو الـوجود الحق، والعـالم مجمـوع المظاهـر التي تعلن عن ذات اللـه دون أن يكـون لها وجود قـائم بذاته . . .» عن د. مـراد وهبه : المعجم الفلسفي . ، دار الثقافة الجديدة، طبعـة ثالثة ١٩٧٩ ، ص ٤٦٩ (المترجم) .

(للمراجع بعض التحفظـات على هذا التعـريف لوحدة الـوجود أو بالأحـرى شمول الألـوهية ، ولكن لا يتسع لها هذا المجال ، وما يهمنا في هذا المقام هو لفت الانتباه للخلط الشديد الذي وقع فيه جوته بين التوحيد ووحدة الوجود ـ انظر الهوامش والتعليقات التالية) .

(**) حذف المترجم الفاضل هنا صفحة من الكتـاب الأصلي (ص ١٦٨) يصور فيها جوته في سيرته الذاتيـة الجهود التي بذلها في البحث عن نوع من التـدين الطبيعي الذي انجذب إليه منـذ صباه المبكـر حتى استقر في إيمانـه بوحـدة الوجـود، وذلك بجـانب محاولاته الجادة لـدراسة الكتـاب المقدس، وشكوكه في اللاهوت المسيحي، واستغراقـه في «عالم الآباء» (الذي سيفر إليه بعد ذلك في قصيدة الهجرة التي سبق ذكرها) وهروبه إلى الشرق . . . الخ ولذلك لزم التنويه (المراجع) .

الانسجام بين التدين النابع من أعماق الوجـدان والمظاهر الشكلية للكنيسة (٣١).
وهكـذا كان الإعـراض الحاسم عن الكنيسة وهيكلهـا هـو المرحلة التـالية في تطـوره الديني، وهي المرحلة التي تزامنت مع أيام الدراسة في جامعة لا يبزج (٣٢). (. . .) وكان لكتاب آرنولد (Arnold) الوسوم «تاريخ الكنائس والهرطقة» (Kirchen -und Ketzer - Geschichte) تأثير كبير على جـوتـه (٣٣). وهكذا أخذ بـوعي تام يكوّن لنفسه »دينـا خاصـا به» . ، يقـوم على الأفلاطـونية المحـدثة (*) وعلى عنـــــاصر هرمسية(**) من ناحية وصوفية وقبالية (***) من ناحية أخرى. ويختتم الكتاب

(*) الأفلاطـونية المحدثـة فلسفة ظهرت في الإسكندريـة في نهاية القرن الثـاني وبداية القـرن الثالث، امتزجت فيها عناصر مختلفـة، فقد كانت الإسكندرية آنذاك ملتقى الديانـات الفارسية والبابلية والشعائر المصرية القديمة وكذلك الديانة المسيحية والفلسفات الهيلنستية. ومؤسس الأفلاطونية المحدثة هو أمونيوس ساكاس (Ammonius Saccas) الذي لا يعرف عنه إلا القليل. ولكن أهم تـلاميذه كـان أفلـوطين (Plotinus) (٢٠٤ ـ ٢٧٠م) الـذي هو أعظم الفـلاسفة الأفـلاطونيين الجدد. وكان أفلوطين يعتقد أن كل الموجودات، مادية كانت أو معنوية، زمنية كانت أم أبدية، تكون من «فيض» قوة واحدة غير مادية وغير مشخصة. راجع بهذا الشأن: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكـريا، سلسلة عالم المعرفة، عـدد ٦٢، ص ٢٢٦ وكذلك إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الثاني، ص ٢٤٢، بيروت ١٩٨٢ (المترجم).

(**) هذا اللفظ مرادف لكلمـة الكيمياء السحرية (alchimie) لاعتقاد اليونان أن هـرمس هو مبدع هذا العلم (المترجم).

(***) القبالة أو القابالاة معناها في العبرية التراث أو المأثور، وهي مجموع التعاليم الدينية والصوفية اليهودية. والقبـالة بالمعنى الضيق للكلمة كتب صـوفية ورمزية أقـدمها كتاب «يتسيرا» (الخلق) الذي يرجع للقرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وأحدثها وأهمها كتاب «زوهر» (الضياء) ويعود إلى القرن الثاني عشر. تقول القبالة بنشوء العالم من «الانسوف» (وهو البسيط في اليونانية) أي الواحد الأول البسيط الـذي خـرجت منـه «السفيروت العشرة» (وهي دروب الخلق العشرة، أو الأعـداد والأشكـال وأنهار الضـوء) التي تألفت منهـا الصـورة الأولى للعالم والإنسـان الأرضي، وهـو آدم قدمون أو الإنسـان الأول في العبرية، ويمثل النموذج المثالي الذي سيصل إليـه الإنسان في نهاية التطور ويحقق تمام اكتماله. أما العالم المثالي في صورته النموذجية الأولى فقد نشأ عنه عالم الأشكال (بريئاه في العبرية) وعالم الملائكة (يتسيرا) وعـالم المادة (عسيَّاه). وينتمي الإنسان، بعقله ونفسه وحيويته، لهذه المجالات الثـلاثة. وتقول القبالة كذلك بتنـاسخ الأرواح، كما اعتقد القباليون في السحر وفي قدرتهم على صنع الـرقى والتعاويذ التي تحقق المعجزات الشافيـة، معتمدين في هذا على كتاب «يتسيرا» السابق الذكر، وهو الـذي تعلموا منه أن الأعداد العشرة وحروف الهجاء التي تبلغ في العبريـة اثنين وعشرين حـرفا تحتـوي على أصل جميع الأشيـاء. وقـد بدأت تـرجمة كتيب القبالة منـذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى اللغـات الأوربية الحديثة. . كما كان لكتاباتها الصوفية الرمزية أثر كبير في فيلسوف عصر النهضة وطبيبها المتصوف المشـهور =

الثامن من «شعر وحقيقة» بوصف للأفكار التـي كونها جوته عن الألوهية التي يقول عنها «إنها هي التي تنتج نفسهـا بنفسها منذ الأزل»، وعن الخلق كلـه بأنه «ليس ولم يكن سوى فيض من الأصل وعودة إليه» (٣٤).

ولقد أتاحت لـه المرحلة اللاحقة من حياته، أي المرحلـة التي أتم فيها دراسة القانـون في عام ١٧٧٠/ ١٧٧١ في مدينة شتراسبـورج، لقاء «هردر» الـذي حثّه على قراءة القـرآن الكريم ودراسته. وطـوال الأيام التي تلت هـذه المرحلة، وهي الأيام التي قضـاها في مدينتي فرانكفـورت وفتسلار (Wetzlar)، نجـده يقتبس عـددا كبيرا من آيات القـرآن الكـريم (٣٥). ولقـد استرعى انتبـاه المحيطين بـه آنـذاك، «مساعيـه الجادة الـرامية إلى تطهير روحـه» (٣٦) واستمـر جـدلـه مع أصدقائه المتدينين حول التصـور الصحيح (للسيد المسيح) (عليه السلام) خلال السنوات التاليـة. ويخبرنا كتاب «شعر وحقيقـة» أنه تأكد في ذلك الحين من أن العقيدة الـواحدة تتخذ صـورا مختلفة بـاختلاف طباع الأفـراد وطرائق تفكيرهم. ولاريب في أن هذا يصـدق على كاتب السيرة ذاتـه. فهو يقول في الكتـاب الرابع عشر (من سيرته الذاتية): «لقد اتخذ مسيحي لنفسه أيضا هيئة ملائمة لتفكيري وإحساسي في ذلك الحين» (٣٧) ثم يتحدث في نفس السياق عن تصورنا للذات الإلهية فيقول إنه يتوقف «على بقية قدراتنا وملكاتنا، أو بتعبير أدق، على الظروف المحيطـة بنا، فليس الإيمان سـوى «وعـاء مقدس يضـع فيه كل واحـد، حسب طاقته، ما يستطيع أن يضحي به من مشاعره وعقله وقدرته على التصور» (٣٨).
ومعنى هذا كلـه أن على المرء أن ينظر إلى دراسة جـوته للقرآن الكـريم من منظور

= بـاراسيلـزوس (١٤٩٣ ــ ١٥٤١) وعلى الفيلسـوف الصـوفي الألماني يعقـوب بـوهمه (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤). وقد شغـل جوته بـالقبالـة منذ شبـابه المبكـر في إطار دراسـاته الجادة للعهد القـديم ومحاولاته لتعلـم اللغة العبريـة وتأثره ــ الذي يظهـر بوضـوح في شعره وعلمـه ا ـ بـالأفلاطـونية الجديدة، الأمر الـذي حدا به في النهاية ــ ومن خلال اطلاعه على فلسفـة اسبينوزا ـ إلى الإيمان بوحـدة الوجود ووحـدة الأديان والثقافـات والحضارات والآداب ضمن النظـرة الحيوية الفـاعلة الشاملة التي يؤكدها في كل كتاباته . . . ويطيب لي أن أقدم الشكر والعرفان لأخي الدكتور رشاد الشامي لمساعدته في قراءة وتصحيح الكلمات العبرية. (المراجع).

هذا التطـور الكلي الذي لم يستبعد الحلـول التلفيقية (Synkretistisch)(*) بـل كان يرحب بها.

ولا ريب في أن أحد الأسباب الأساسية لإكبار جوته للقرآن الكريم، كان يكمن في إحساسـه بقيمته اللغـوية المتميزة. وكـان إجلال «هردر» للقـرآن قد تـرك في هذا السياق أيضا صداه عند الصديق الأصغر سنا (٣٩). ولقد عبر جوته مرارا عن تقديره العالي للقرآن الكريم كصرح لغوي. ففي صفحـة تشيد بالديوان الشرقي ولم يقدر لها أن تنشر، يضع الشاعر «القرآن المثير للعجب والدهشـة» إلى جانب المؤلفات العربية في فن الشعر (٤٠). كما يتحدث في «التعليقات والأبحاث» أيضا عن جمال الأسلوب القرآني فيقول: «إن أسلوب القرآن. . . . محكم، سام، مثير للدهشة، وفي مواضع عديـدة يبلغ قمة السمـوّ حقا» (**). ولاشك في أن المطلع على أسلـوب جوتـه في الخطاب يعلم أن كلمات من قبل: «يبلغ قمة السمـوّ حقا» هي من أسمى الصفات التي اعتاد أن يسبغها على أي عمل فني ولغوي مرموق.

بيد أن انجـذاب جوتـه نحو القرآن الكـريم كان يكمن في ميـوله الـدينية بشكل خاص. فـالمعتقدات الإسـلامية الواردة في القـرآن كانت تتفق مع معتقـداته الـدينية والفلسفية. هذه المعتقدات الأساسية هي: فكرة التوحيد، والاعتقاد بأن الله يتجلى في الطبيعـة، وأنـه سبحـانـه يخاطب البشر على لسـان الـرسل، ورفض الخوارق، والاعتقـاد بأن التـدين الحق لابـد أن يثبت وجوده عـن طريق البرّ والإحسـان. هـذا التوافق الباطني، بكل جوانبـه التي وجدها جوته في الإسلام، قـد خلق لديه شعورا بأواصر قربى من نوع خاص، بلغت من العمق مبلغـا يستطيع المرء معه أن يقول إنه لولاها لكان من الصعب عليه غاية الصعوبة تأليف «الديوان الشرقي». .

(*) جاء في القامـوس المحيط: لفق الثوب يلفقه ضمّ شقة إلى أخـرى فخاطهما. والمعنى الفلسفي: الأخذ من مختلف المذاهب دون الاستناد إلى روح نقدية. وبهذا فإن ما تريد المؤلفة أن تقوله هو أن جوته لم يكن مسلما، وإنما أخذ ببعض جوانب العقيدة الإسلامية وضمها إلى الأفلاطونية المحدثة وفلسفة اسبينوزا وبعض الأفكار المسيحية، مكونا لنفسـه من هذه العقائد المختلفة ديانة تلفيقية (المترجم).

(**) هكذا وصف جـوته القرآن الكـريم وهو يقرؤه مترجما إلى الـلاتينية والألمانية، فماذا كـان سيقول عنه يا ترى لو قدّر له أن يقرأه بالعربية؟ (المترجم).

أصداء قرآنية في مسرحية جوتس فون برليشنجن(*)

ليس من قبيل المصادفة أن يكون أقدم شاهد، لا يصل إليه الشك، على اطلاع جوته على القرآن الكريم هو الرسالة التي بعثها إلى الشخص الذي يعود إليه الفضل في حثه على الاهتمام بالكتاب (الكريم). ففي يوليو من عام ١٧٧٢ كتب جوته من مدينة فتسلار إلى هردر يقول: «إني أود أن أدعو الله كما دعاه موسى في القرآن: ﴿رب اشرح لي صدري﴾»(٤١) [الآية الخامسة والعشرون من سورة طه]. ولقد صدق الذين أشاروا إلى أن ثمة جملة في الصياغة الأولى لمسرحية جوتس (Ur- Goetz)، المكتوبة في الفترة الواقعة بين أغسطس من عام ١٧٧١ ومايو من عام ١٧٧٢، تذكر بالآية القرآنية المقتبسة في الرسالة الموجهة إلى هردر. فهناك يقول جوتس للراهب مارتين: «إن الله سيهبكم سعة ورحابة(٤٢) (**) (أو سيوسع عليكم). ولقد ظل الاعتقاد بأن جوتة كان يفكر هنا أيضا (أي في المسرحية) في الآية القرآنية السابقة، مجرد تكهن مبني على التشابه مع الكلمات الواردة في الرسالة الموجهة إلى هردر(٤٣). ولكننا إذا أخذنا

(*) جوتس فون برليشنجن شخصية أسطورية قيل إنه عاش من عام ١٤٨٠ إلى عام ١٥٦٢ في جنوب ألمانيا، وإنه كان يستخدم يدا حديدية كبديل عن اليد التي فقدها في إحدى المعارك. وكان جوته قد استوحى من حياة هذه الشخصية الأسطورية مادة مسرحيته الدرامية التي تحمل نفس الاسم، فرسم فيها الصراع بين الفرسان المتمسكين بروح القانون الطبيعي والأرستقراطية الحاكمة المتمسكة بنصوص القانون الروماني. وتفجر هذا الصراع وتحول إلى معركة دموية عندما ألقي القبض على أحد أعوان جوتس، فحوصرت قلعة جوتس وألقي القبض عليه بعد خيانة أحد أعوانه له. لكن جوتس لم يبق في السجن مدة طويلة، إذ استطاع شخص يدعى Sick-ingen الإفراج عنه. وبعد ذلك بوقت قصير ثار الفلاحون على الظلم النازل بهم، فانتخبوه قائدا لحركتهم. إلا أن الحظ لم يحالفه في هذه المرة أيضا، إذ ألقي القبض عليه وأودع السجن حتى حان أجله. ولعب الراهب المتمرد مارتين والفتى جورج أدوارا رئيسية في هذه المسرحية، فهما الشخصيتان اللتان تعاضدان جوتس دونما قيد أو شرط. (المترجم)

وللمسرحية ترجمة عربية بقلم أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي، سلسلة المسرح العالمي، العدد ١١٧ الكويت (المراجع).

(**) لربما وجد القارىء العربي صعوبة في الوقوف على الصلة التي تربط قول جوته هذا بالآية القرآنية الكريمة. الا أن هذه الصعوبة ستذلل متى ما تذكر أن جوته لم يقرأ هذه الآية الكريمة بنصها العربي، وإنما قرأ ترجمتها الألمانية التي كانت صياغتها الحرفية على النحو التالي: رب هبني رحابة في صدري الضيق. (المترجم).

السياق الداخلي لكلا النصين بعين الاعتبار، فلاشك في أنه سيكون بالإمكان التثبت من هذا التكهن.

إن دعاء موسى لربه في القرآن الكريم أن يشرح له صدره، سيكون أيسر على الفهم متى ما اطلع المرء على الآيات اللاحقة التي لم تذكر في رسالة جوته. فموسى يواصل دعاءه هناك قائلا: «واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي، واجعل لي وزيرا من أهلي، هرون أخي، أشدد به أزرى، وأشركه في أمري»(٤٤). سورة طه/ ٢٧-٣٢] والواقع أن هذه الآيات الكريمة هي التي كانت تشغل ذهن جوته عندما حرر رسالته إلى هردر، حتى وإن كان قد اكتفى بالاستشهاد بالآية السابقة فقط. وتتأكد هذه الحقيقة متى ما لاحظنا المكانة المتميزة التي احتلتها هذه الآية القرآنية في رسالة جوته.

وفي القسم الأول من هذه الرسالة، قبل الآية القرآنية مباشرة، يتحدث جوته عن مساعيه لبلوغ «التفوق» وعن جهوده لتعلم التعبير الفني، كما قرأ في ذلك الحين عند بندار (Pindar)(*) في جنح الظلام وبخطى مرتبكة وأنفاس لاهثة. وبهذه الحالة المؤلمة - أو حالة فيلوكتيت (Philoktetscher Zustand)(**) كما يسميها جوته - تنوه الآية القرآنية التي تتحدث عن عقدة لسان موسى. ولكن ما أن استشهد جوته بالآية القرآنية حتى انتقل مباشرة إلى موضوع آخر. فهو يعترف - في القسم الثاني من رسالته - بأنه يمنّي نفسه برعاية هردر له، ويتشوق للعمل معه، ويتلهف على حضوره، تماما كما تضرع موسى إلى ربه أن يشد أزره بأخيه هارون. ولقد توقع من هردر - الذي يفترض فيه أنه مطلع على القرآن - أن يتمم بنفسه الآيات اللاحقة التي لم تذكر في الرسالة، وأن يفطن إلى مغزى هذه اللفتة من جوته. وهكذا يسرت الآية

(*) Pindar (٥١٨-٤٣٨ ق. م) شاعر غنائي من أكبر شعراء اليونان تخصص في نظم الأناشيد التي تمجد الفوز في الألعاب الأولمبية وما شاكلها من مباريات الأبطال. (المترجم)

(**) وردت أسطورة «فيلوكتيتس» في ملحمة «الإلياذة الصغيرة». فقد جاء فيها أن الإغريق تركوا فيلوكتيتس فوق جزيرة ليمنوس لأنه أصيب بجرح متقيح ومتعفن (المترجم)

ومن المعلوم أن ليوريبيدز وراسين مسرحيتان مشهورتان بهذا الاسم تدوران حول الصراع المأساوي بين الابن وزوجة أبيه التي تحبه.. (المراجع)

القرآنية الانتقال من الموضوع الرئيسي الأول للرسالة إلى الموضوع الرئيسي الثاني بشكل فني رائع. وإذا كان جوته لم يمهد لحديثه بالآيات التي تتحدث عن هارون الذي يشد من أزر موسى، فما ذلك، في الواقع، إلا تعتيم رمزي يقتفي أسلوب هامان (Hamann)(*). وقد كان جوته — كما يذكر في سيرة حياته «شعر وحقيقة» بالتفصيل — مأخوذا[٤٥] آنذاك بهذا الأسلوب المجزي الذي كان لهردر نفسه أيضا دور واضح في إقبال جوته عليه.

كان جوته في ذلك الحين يرى في شخص هردر «أعظم انسان» يمكنه أن يطمح في أن يكون مرشده ودليله على الطريق. وكان قد عبر عن ذلك تعبيرا مفعما بالعاطفة في رسالة وجهها إلى هردر في مطلع عام ١٧٧٢، أي وفي وقت سابق على الوقت الذي كتب فيه الرسالة التي نحن بصدد الحديث عنها. ومع هذا فإن هناك أمرا يميز الرسالة الثانية، التي تهمنا هنا، عن الرسالة الأولى، فإذا كانت الرسالة المؤرخة في يوليو عام ١٧٧٢ قد عبرت في قسمها الثاني عن نفس الأمل، فإنها لم تخل في هذه المرة من الشكوى من إعراض هردر عن رعايته والأخذ بيده. لقد كان هردر، وهو الأكبر سنا والأرجح رأياً، قليل التعاطف والصبر، وكان هذا مصدر خيبة أمل جوته الذي

(*) يوهان جورج هامان (ولد في مدينة «كانط» وهي كونجز برج سنة ١٧٣٠ وتوفي في مدينة موتستر بولاية فستفالن سنة ١٧٨٨) أديب ومفكر متصوف، ومن أهم الفلاسفة المسيحيين في ألمانيا منذ نهاية العصر الوسيط — واجه النزعة العقلانية في عصره (وهو عصر التنوير) بنزعته الصوفية المتشحة بضباب الغموض ولغة المجاز واستعاراته ورموزه، كما قاوم فلسفة كانط النقدية والمعرفية القائمة على العقل بدعوته إلى فلسفة وجدانية وعاطفية تهيب بالقوى الفردية والشعبية المبدعة التي تتجلى في رأيه في لغة الأدب والشعر الذي يعده اللغة الأم للجنس البشري. أطلق عليه اسم «ساحر الشمال»، وأثر تأثيرا هائلا في أدباء الرومانسية وفلاسفتها وفي مقدمتهم هيجل وشيلنج، كما أثر كذلك في «أبو الوجودية» كير كجارد وعدد كبير من فلاسفة الوجود واللغة في عصرنا الحاضر، تعد كتاباته العميقة المستغلقة — حتى على أبرع الخبراء في حل شفراتها المظلمة! — شواهد تجارب روحية وصوفية لا يستطيع أن يتذوقها إلا من يكابد أحوالها ومقاماتها وتتجلى له رؤاها ولمعها الضنينة المفاجئة — من أهم كتبه «يوميات مسيحي» (١٧٥٨) وتذكارات سقراطية (١٧٥٩) وتعتبر رسائل إلى الناس تبشرهم بحياة دينية جديدة تقوم على الشعور الكلي الشامل الذي ينفر من كل ماهو جزئي ويستبعده، كما يقوم على الوحدة الدينية والوجدانية الأصلية التي ينبع منها كل ما يفعله الإنسان ويفكر فيه ويعبر عنه باللغة وما يصوره قبل ذلك بالرسم والغناء، وكلها تجليات من إبداع الإنسان تقربه من المبدع الأعظم.. (المراجع).

يصغره في السن. ونجد موضوع الشكـوى من خيبة الأمل، ومع الموضوعات الأخرى الرئيسية التي اشتملت عليها الرسالة المؤرخة في يوليو، مرة أخرى في المشهد الثاني من مسرحيـة جـوتس(٤٦). ففي هذا المشهـد، الذي سنتحـدث عنه الآن، لاتذكـرنا مفرداته فقط — أعني مفرداته التي رجحنا أنها مستقاة من القـرآن الكريم — بالرسالة المؤرخة في يوليو، بل عناصر تطابق أخرى عديدة أيضا.

إن عبارة «ان الله سيهبكم سعة ورحابة» لها في مسرحية جوتس، سواء من حيث المضمـون أو من حيث الموضع الـذي ترد فيـه، دور شبيـه بالـدور الـذي أدته الآيـة الكريمة «قال ربّ اشرح لي صدري» في الرسالة الموجهة إلى هردر. فساكن الدير الذي تقال لـه العبارة، وهـو الراهب مارتين يعجب أشـد العجب بجوتس بمجـرد لقائه. وهو يشعر بـرغبة جارفة في النضال معـه، ولكنه سرعان ما يرثي حـاله، ويشكو من عدم خبرته وضعـف جسده اللذين يحولان دون «حمل الدرع». وجوتـس الذي تملكه كذلك الإعجـاب بمارتين وأخذ يمنّي نفسـه بمشاركتـه له في نضالـه، يتفهم السبب الذي يحول دون تحقيق هذه الأمنيـة ويقتنع به، ولذلك يقول له عند الـوداع مواسيا: تجلد واصبر، إن الله سيهبكم سعـة ورحابة». وبعد هـذه المواساة مباشرة – ولا ريب في أن هذا الترتيب يشبه طـريقة ترتيب الرسـالة الموجهة إلى هردر شبها لافتـا للنظر — يأتي التأكيـد الحار على الصداقـة وعلى الـرغبة في استمـرارهـا. ويتعرف مـارتين على جوتس من يده الحديديـة، فيقبلها ويباركها كما لو كانت أثرا مقدسـا، ويؤكد أنه لن ينسى جوتس أبدا: «آه كم انقبض قلبي في صدري عندما رأيته في البداية. . إن رؤية رجل عظيم لمتعة عظيمة حقا».

هكـذا نرى أن الآيـة الكـريمة: «قـال ربّ اشرح لي صـدري»، (أو بالأحـرى، عبارة: «إن اللـه سيهبكم سعة ورحـابة»، قـد ورد معناهـا في كلا النصين، أعني في الرسالة الموجهـة إلى هردر وفي مسرحية جوتس، في موقف مشابـه للموقف الذي ورد به مع الآيات اللاحقة في القرآن، وهـو موقف الأسف على الشعور بالعجز والقصور، والرغبة في عقد أواصر الصداقة مع رجل عظيـم. وخلف هذا كله تكمن تجربة جوته مع هردر. فجـوته يراهـا في (القسم الأول) من رسالته من منظـور آماله وطموحـاته،

أما المشهد المعني من مسرحية جوتس فيعكس علاقته بهردر بصورة أكثر واقعية. وقد تحدث جوته عن ذلك في نفس الرسالة الموجهة إلى هردر في يوليو من عام ١٧٧٢ في مقطع بالغ الدلالة: فبعد الاستشهاد بمعنى الآية القرآنية التي يدعو فيها موسى ربه أن يشدّ أزره بأخيه هارون. يقول جوته مباشرة:

«لا يمضي يوم الا وأتحدث فيه إليكم، وكثيرا ما
أمنّي النفس بصحبتكم وأقول لها: صبرا يا نفسي
صبرا فسوف يتم اللقاء. لقد تعجل الفتى المتلفع
بالدرع مصاحبتكم، لكنكم تحثون الخطى على ظهر
جوادكم. يكفي هذا، فلست أريد أن أقف مكتوف
اليدين، وإنما أريد أن أمضي في طريقي، وأؤدي
عملي، وإذا التقينا ثانية، فسوف تتكفل
الأيام بما يأتي بعد ذلك».

وقد دأب المعلقون على مسرحية جوتس على القول بأن جوته قد أشار بعبارة «الفتى المتلفع بالدرع» الواردة في نص الرسالة السابقة، إلى ظهور الفتى جورج على خشبة المسرح قبل الراهب مارتين، وذلك في المشهد الثاني من الصياغة الأولى لمسرحية جوتس. «فالفتى» جورج يظهر هنا متلفعا بدرع أكبر من حجمه ليؤكد رغبته في المشاركة في الكفاح ــ تماما مثل مارتين فيما بعد ــ ولكن جوتس يأبى عليه ذلك نظرا لصغر سنه. وليس هذا في الواقع إلا خيبة أمل جوته نفسه بسبب إعراض هردر عنه. هذه الخيبة التي انعكست بصورة أدبية في جورج، مثلما تجسد تبجيل جوته لهردر ورغبته في صداقته في الدور الذي أداه مارتين. ومن هنا يعبر المشهد الثاني بأكمله ــ من مسرحية جوتس في صياغتها الأولى ــ عن الولاء لهردر. وهكذا تفصح الصلات والترابطات المختلفة بين هذا المشهد من جهة، والرسالة الموجهة إلى هردر في يوليو من عام ١٧٧٢ من جهة ثانية، عن أن عبارة: «أن الله سيهبكم سعة

ورحابة» الواردة في المسرحية تقوم على نفس الخلفيـة التي أشارت إليها الرسالة: وهي الآية الخامسة والعشرون من سورة طه: (٤٧). وفضلا عن هذا فليس ثمة شك في أن قول الراهب مارتين في نفس المشهد بأنه «لايجوز له أن يشرب النبيذ»، وهو قول تبعته ـــ في المشهد نفسه ـــ مناقشة طويلـة مع جوتس، ليس ثمة شك في أن هـذا القول يـدعونـا إلى التفكير في الآيـات القرآنيـة العـديدة التي تنهى عن شرب الخمـر، وإلى ترجيح تأثر جوته بها وترحيبه باستلهام معناها.

ربما يحق لنـا الآن أن نستنتج من تأملاتنـا السابقـة أن جوتـه كان يلم إلماما طيبا بالقرآن الكريم عندما قام بتأليف مسرحيته «جوتس» بصيغتها الأولى (Ur-Goetz)، وأنه كـان في ذلك الوقت المبكر يقـدر كتاب الإسلام تقـديرا عظيما. فهو يستشهد بـه كما يستشهد أولو الكتاب بالعهـدين القديم والجديد. وربما تعود إلى هـذه الحقبة أيضـا تلك الاقتباسـات التي أخذهـا من القرآن الكـريم وحفظها لنا الزمن مكتـوبة بخط يده في ملزمتين (٤٨). وكان قد استقـاها من ترجمة ميجـرلن الألمانية المنشورة في سبتمبر من عام ١٧٧١، ومن ترجمة ماراتشي اللاتينية المنشـورة في وقـت سابق على ترجمة ميجرلن(*). وهذه الاقتبـاسات ـــ المأخوذة من حوالي أربعة وعشرين آيـة ـــ تشتمل أيضا على تلك الآية الواردة في مسرحية جـوتس وفي الرسالة الموجهـة إلى هردر، وهي الآية الكريمـة: «قال ربّ اشرح لي صـدري». أمـا المواضع الأخـرى غير الموضعين السـابقين فقـد استلهم فيها بعـض المعاني والمبادىء القـرآنية التي تصـور أنها قريبـة من رؤيته العقلية والدينية، كما سنوضح بعد قليل.

(*) يلاحظ أن جوته قـد استاء استياء شديدا من هذه الترجمة التي قام بها ديفيـد فريدريش ميجرلن الأستاذ بجامعـة فرانكفورت ـــ وكانت أول تـرجمة ألمانية تتم مباشرة عن العربيـة ـــ وقد راجعها بنفسه مـراجعة نقدية في مقـال نشره في صحيفة أخبار العلم والعلماء في ٢٢ ديسمبر سنة ١٧٧٢ وصحح الكثير من أخطـائها وأدان لغتهـا الركيكـة وهدفهـا المغرض من تأليب الغـرب المسيحي والشعب الألماني خاصة على الإسلام والمسلمين، وقد تعرضت المؤلفة لهذا الموضوع في فصل قصير آثرنا عدم ترجمته (ص/ ١٧٦ -١٧٨). (المراجع)

اقتباسات من القرآن الكريم (١٧٧١/ ١٧٧٢)

يعطينا ما اقتبسه جوته من الترجمة الألمانية التي قام بها ميجرلن للقرآن الكريم وهي التي صدرت في معرض الكتاب في خريف عام ١٧٧١، ومن الترجمة اللاتينية التي قام بها ماراتشي، مؤشرات على جانب كبير من الأهمية (٤٩)، فقد دوّن جوته هنا عددا من الآيات الكريمة من الثلثين الأولين من القرآن (٥٠)، وهي آيات تكشف عن جوانب من العقيدة الإسلامية كان جوته مهتما بها آنذاك، إما لأنها بدت له على صلة وثيقة بتفكيره هو نفسه، أو لأنه كان يزمع الاستفادة منها في مشروعاته الأدبية(*).

ومن السورة الثانية [سورة البقرة] اقتبس جوته الآية الكريمة (١١٢): ﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ وكذلك الآية الكريمة (١٧٧): ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك هم المتقون﴾. والواقع أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يقتبس جوته ويدوّن بخط يده ترجمة هاتين الآيتين الكريمتين اللتين تؤكدان أن التقوى أو الإيمان الحق لا يظهر من خلال «الاعتقاد» فحسب، بل لابد أن يثبت وجوده عن طريق الأعمال أيضا، أي أعمال البّر والإحسان للآخرين. كما لم يكن من قبيل المصادفة أيضا أن يرجح الشاعر بعد مرور أربعة عقود ونصف وأثناء قيامه بكتابة «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان الغربي ــ الشرقي»، فيعاود الحديث عن مطلع هذه السورة (البقرة) ويستشهد، بوصف الله تعالى للمؤمنين بأنهم أولئك الذين مما رزقناهم

(*) أوردت المؤلفة في هذا الموضوع النص المترجم الكامل للآيات الكثيرة التي اقتبسها جوته من القرآن الكريم، ولذلك اكتفت، في شروحها اللاحقة، بإحالة القارىء إلى النصوص التي أثبتتها ههنا. أما نحن فقد اكتفينا بذكر الآيات التي يتطلبها سياق شرح المؤلفة، فأثبتناها في المواضع التي يدور عنها الشرح (المترجم).

ينفقــون»[٥١] [الآية٣]. فالعمل الـذي يطالب المؤمنون هنا باتباعـه كان عند جوتـه نفسه صفة مطلقـة لكل مؤمن [٥٢] ومع أنه كـان بروتستـانتيا من حيث المولـد، إلا أنه لم يكن على اتفـاق مع فكرة عصر الإصـلاح الديني القـائلة بأنـه «ليس على المرء سـوى التعـرف على فضائل المسيح والسعى لنيـل نعمته». لقـد كان، في هـذا الشأن، يميل للفكـرة الكاثـوليكية الأصلية «الخاصـة بأعمال البر والإحسان، وذلك على أساس أنه بمستطاع الانسان التكفير عن ذنوبه. والفوز بنعمة الله عن طريـق أعمال الخير والهبات والصدقات»[٥٣]. وسوف نعـود إلى الحديث عن أهميـة أعمال البر والـرحمة والإحســان في حيـاة جـوتـه الخاصـة وفي مؤلفاته في سياق حديثنا عن «الديوان الشرقي».

وكان من جملة ما اقتبسه من سورة البقرة الآيتان الكريمتان التاليتان أيضا: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾(١١٥) وكذلك: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختـلاف الليل والنهار والفلك التـي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فـأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابـة وتصريف الــريـاح والسحـاب المسخـر بين السماء والأرض لآيــات لقـوم يعقلون﴾(١٦٤). فههنـا يؤكـد القرآن بشكل قـاطع ـــ وبعيدا عن كـل التصورات التشبيهيـة والتجسيمية، وفي اختـلاف الليل والنهـار وفصول السنـة، وفي تصريف الرياح والسحـاب وحركة الأفلاك ـــ أعطى الإنسان آيات بينـات تشهد على عظمة الله وقدرته، وعلى تدبيره وقضائه الذي لا مردّ له. وهكذا ينظر إلى الطبيعة وظواهرها بـاعتبارهـا دليلا على وجـود قـوانين إلهية تسير الكـون. وعن طريق النظـر والإدراك الواعي للطبيعة بكل ثرائها وتنوعها وانتظامها يهتدي الإنسان إلى التدبير الإلهي، أي إلى تجلي الواحـد الأحد في تنوع الظـواهر واختلافهـا. وقد أصبحت هذه العـلاقة مع الطبيعة، كما يطـالب بها القرآن الكريـم المؤمنين في الآيتين السابقتين، بالإضـافة إلى فكـرة الوحـدانيـة والتدبير الإلهي، أصبحت هـي الركن الأسـاسي الـذي يقوم عليـه تعاطف جوته مع الإسلام وشعوره بأواصر القـربى التي تجمعه به. وقد كان هو نفسه مقتنعا اقتناعا راسخا بأن الله يتجلى في الطبيعة.

ومع هذا، لا ينبغي تجاهل الاختلافات الشديدة بين اعتقاد جوته بوحدة الوجود وبين التصور الإسلامي للطبيعة. فالطبيعة في المنظور الإسلامي لاتندمج أبدا في الله ولا الله يندمج في الطبيعة، وذلك خلافا لفكرة الطبيعة الإلهية "Divina Natura" عند اسبنوزا(*)، ولنفس الفكرة عند جوته "Goettliche Natur" ولفكرة الكل — الواحد "Pan-Universum" عند هردر. فالخالق والخلق يظلان في الإسلام — كما في عقيدة الوحدانية الموسوية — المسيحية، منفصلين عن بعضهما البعض على الدوام.

والواقع أن اقتباس جوته وتدوينه بخط يده للترجمة الألمانية لهاتين الآيتين اللتين تفصحان أيضا عن وحدانية الله، لم يجيء بمحض المصادفة، إذ كان جوته يرى أن التأكيد على هذه العقيدة هو أخص ميزة تميز بها النبي محمد (ﷺ)(٥٤) فرؤية الواحد الأحد، جل شأنه، في كل ما في الوجود، كان أمرا يتفق(**) مع عقيدة الشاعر الخاصة عن «وحدة الوجود»: ولقد كانت عبارات من نوع «الواحد والكل» "Hen Kai Pan"(***) «والواحد في الكل»، «والواحد والكل»، و«الكل في الواحد» — كانت هذه العبارات وأمثالها في الواقع جزءا من «الشفرة» التي دأب

(*) راجع بشأن هذه الأفكار كتاب الدكتور فؤاد زكريا القيم «اسبنوزا»، طبعة ثانية بيروت ١٩٨٣، وعلى وجه الخصوص الفصل الرابع: الله والطبيعة. (المترجم)

(**) يجدر بنا أن ننبه ههنا إلى أن عقيدة «وحدانية الله» الإسلامية، ربما تلتقي من بعض الوجوه مع عقيدة جوته في «وحدة الوجود»، إلا أنها لا تتطابق معها على الإطلاق. فوحدانية الله تفيد نفي النظراء، أي نفي شبيه أو مثيل لله جل علاه، أما وحدة الوجود فتقوم على واحدية الله (Monismus)، أي تعني عدم انقسام الموجود في ذاته وانفصاله عما سواه، وفي هذا المعنى تندرج معادلة اسبنوزا، فيلسوف جوته المفضل، الأساسية: الله = الطبيعة. ولا ريب في أن هذه الأفكار عن وحدة الوجود لا تنسجم ألبته مع العقيدة الاسلامية القائمة على ثنائية الوجود، حتى وإن أخذ المرء بدفاع هيجل عن اسبنوزا ورده على من اتهمه بالإلحاد بدعوى أن فلسفة اسبنوزا تلغي الطبيعة وتؤكد أن ليس للكون وجود في ذاته، لأن كل ما يوجد إنما يوجد في الله. ونحيل من يرغب التوسع في هذا الموضوع إلى مؤلف الدكتور فؤاد زكريا: اسبنوزا، مصدر سابق، ص١٠٤ إلى ص١٠٥ على وجه الخصوص (المترجم).

(***) Hen Kai Pan هو المصطلح اليوناني لوحدة الوجود، وكان هيراقليطس هو أول من استخدمه. ولقد استعاره لسنج للتعبير عن آرائه القائمة على مبدأ وحدة الوجود الذي ساد أفكار الأفلاطونية المحدثة (المترجم).

أنصار اسبنوزا على استخدامها إبان حياة جوته. ولعل في تذكيرنا بالاعتراف الشهير للسنج (١٧٢٩-١٧٨١) بموقفه الديني ما يكفي للدلالة على ما نقول: «وحدة الوجود! إني لا أعرف سواها»(٥٥).

وكان جوته قد دون كذلك في ملاحظاته الآيتين التاليتين من السورة الثالثة (سورة آل عمران): ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين﴾ (١٤٤) وكذلك الجزء التالي من الآية الكريمة في نفس السورة: ﴿. . . وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾ (١٧٩) ولا ريب في أن جوته قد وجد في هاتين الآيتين موضوعا استرعى انتباهه منذ أيام شبابه على وجه الخصوص، وهو موضوع تبليغ الرسالة الإلهية عن طريق العديد من الرسل إلى مختلف الأمم. وقد كان في أيام شبابه كثير النقاش والجدل مع أصدقاء تلك الحقبة من حياته وهم: لانجر (E. Th. Langer) وياكوبي (F. H. Jacobi) والأخوين F.L و Chrشتولبرج (Stolberg) ولافاتر (Y. C. Lavater)(*) — حول مسألة ما إذا كان من الواجب عليهم أن ينظروا

(*) يوهان كاسبار لافاتر (١٧٤١-١٨٠١) كاتب ولاهوتي سويسري، عبر في عصره الأدبي (وهو الذي يسمى بعصر العصف والدفع) عن وقوف التجربة الدينية والصوفية المتوهجة في وجه النزعة العقلانية الجافة لعصر التنوير في القرن الثامن عشر - كان أحد أفراد حلقة الأصدقاء الذين التفوا حول جوته الشاب، بعبقريته وطموحه المتفجر كالبركان، وتعلموا منه كما تعلم منهم. وهو على الجملة يمثل نمط المتدين المتوقد الفؤاد بالحماس والعاطفة الجياشة بالإيمان الصوفي الزاخر بالأحوال والرؤى والشطحات، في مقابل نمط المتدين العملي والطبيعي المتزن الذي يزن صدق الإيمان بالعمل الصالح، ويحكم على إخلاص العقيدة بالتضحية في سبيل الناس والإحسان إلى المساكين والمحتاجين (كما يشهد على ذلك النص والمناقشات الطويلة بينهما حول جوهر الإيمان والإعتقاد) وقد عبر «لافاتر» عن حماسه الديني المشبوب للمسيحية وللسيد المسيح في كتابه الأول «تطلعات إلى الأبدية» (١٧٧٥-١٧٧٨) الذي جذب إليه جوته وجعله يسعى للقائه، ثم في كتابه الأكبر «شذرات فيزيوجنومية لتنمية المعرفة بالإنسان ومحبة البشر» (وهو في أربعة أجزاء ظهرت بين عامي ١٧٧٥ و ١٧٧٨ وأسهم فيها جوته) وقد أحيا «لافاتر» في هذا الكتاب دراسات قديمة — ترجع أصولها للقرن الثاني الميلادي وتطورت منذ القرن السادس عشر على يد يوحنا بورتا إلى كتاب لافاتر المذكور ومن بعده إلى عدد كبير من الفلاسفة والمتصوفة وعلماء الطباع من كاروس الطبيب والفيلسوف الطبيعي الرومانسي (١٧٨٩-١٨٦٩) الذي كان أحد أصدقاء=

للمسيح (عليه السلام) وحده على أنه رسول الله، أم ينبغي الاعتراف بقيام رسل آخرين بهذه المهمة أيضا. وكان هذا الجدل أحد الأمور التي تسببت في القطيعة بينه وبين «لافاتر» في نهاية المطاف. فلم يكن جوته مستعدا لأن يعترف بالمسيح (عليه السلام) فقط، كما كان يطالبه بذلك صديقه الذي كان يدعى «رسول زيورخ». وكما يتبين من الملاحظات اليومية التي دونها لافاتر، كان القرآن الكريم أيضا موضوعا للأحاديث التي كانت تدور بينه وبين جوته، ولم يكن هذا بطبيعة الحال من قبيل المصادفة(٥٦)، فلا بد أن يكون جوته قد حاول تنبيه صديقه، من خلال التذكير (بالنبيّ) محمد (ﷺ) إلى أن التاريخ قد عرف أنبياء عظاما خارج نطاق المسيحية.

أضف إلى هذا أن اقتباس جوته للآية الكريمة: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾(٤٨) من السورة رقم (٢٩) (سورة العنكبوت)، والآية: ﴿ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربّه إنما أنت منذر ولكل قوم هادٍ﴾ (الآية السابعة) من السورة رقم ١٣ (سورة الرعد) ـ نقول إن هذا الاقتباس يكشف عن اهتمام الشاعر الشديد بالمهمة التي نهض بها محمد (ﷺ) والمكانة التي احتلها عند أمته. وقد ظل جوته على مدى أربعة عقود من الزمن مؤمنا بما جاء في الآية الأخيرة، إذ كتب في عام ١٨١٩ مضمنا ما جاء في الآية الرابعة من سورة إبراهيم(*).

لقد صدق قول الله في القرآن:

«وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»(٥٧).

= جوته، إلى كلاجيس فيلسوف الحياة وصاحب نظرية «التعبير» عن طبع الإنسان ومصيره وارتباطه بالكل الحي من خلال تفسير ملامح الوجه وشكل الجسد والأطراف وحركتها ودلالات الخط، إلى عالم النفس كرتشمر وكتابه بنية الجسد والطبع ١٩٦٧ وكلها مرتبطة بالنزعات الحيوية والرومانسية التي قضى عليها علم النفس «العلمي» الحديث... ويبدو أن جوته ولافاتر قد التقيا حول التفسير الحيوي — الفزيوجنومي والمورفولوجي لطبيعة الإنسان وسائر الكائنات من خلال خصائصها الجسدية وتشكلاتها العضوية وإن اختلفا حول ماهية التدين ورسالة الأديان... (المراجع)

(*) تقصد المؤلفة الآية الكريمة: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضلُّ الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾ (المترجم).

وفي رسالة بعثها إلى الأديب الإنجليزي توماس كارلايل (Th. Carlyle) عام ١٨٢٧ كرّر جوته مضمون الآية القرآنية ذاتها، إذ كتب يقول:

يقول القرآن: لقد أرسل الله لكل أمة نبيا بلسانها(٥٨).

كما وردت نفس الصيغة في مقالة حررها عام ١٨٢٨(٥٩).

وقد تركت الآية: ﴿ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربّه انما أنت منذر ولكل قوم هاد﴾ (سورة الرعد، الآية رقم٧) والآية رقم ٥٠ سورة العنكبوت: ﴿وقالوا لولا أنزل عليه الآيات من ربّه، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ — تركتا انطباعا طويل المدى في وجدان جوته. فقد ضمن بيتين من الشعر ملحقين بالديوان الشرقي، نظمهما بعد ما يزيد على أربعة عقود من الزمن، ما جاء في الآيتين السابقتين، إذ قال:

لست قادرا على تحقيق المعجزات، هكذا قال النبي:

أن أعظم معجزة هي أني موجود(٦٠).

(. . .) وقد كان من الطبيعي أن يهتم جوته بقصص المعجزات المتداولة في التراث الإسلامي، بيد أنه لم يغب عنه، كما يفصح عن ذلك البيتان السابقان، أن النبيّ نفسه لم يقم وزنا للمعجزات وتحقيق الخوارق. ولاشك في أن جوته كان محقا في اعتقاده هذا. فالنبي محمد (ﷺ) قد استنكر الأساطير ونهى عن كل أنواع تأليه البشر(*). والمعجزة الوحيدة التي قال إنه قام بها هي أنه قد بلغ أمته كلمات القرآن»(٦١). ولذلك تعود غالبية قصص المعجزات المنسوبة للنبي إلى مراحل متأخرة من التراث الإسلامي.

وكان جوته قد دون آيات تؤكد على المؤمنين ألا يسألوا عن أسرار الغيب، أعني الآية رقم ١٧٩ من سورة آل عمران: ﴿. . . وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾ والآيتين

(*) أو عبادة الأشخاص، كما ورد حرفيا في كلام المؤلفة. (المراجع)

التاليتين من سورة المائدة: ﴿يأأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنهـا حين ينزل القرآن تبـد لكم عفا الله عنهـا والله غفور حليم قـد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كـافرين﴾ (١٠١ ـ١٠٢)، فنحن نعثر على صـدى هذه الآيات في إحدى الحكم التي يضمها كتابه «حكم وتأملات»(Maxim en und Reflexionen)، والتي يقول فيها: «إن أعظم سعادة للإنسان المفكر تكمن في بحثه عما هو قابل للبحث، وفي خشوعه وإجلاله لما يستعصي على البحث»[٦٢].

ولما كان جـوته مهتما بالتعرف على شخصيـة النبي محمد(ﷺ) والرسـالة التي كلفـه الله بتبليغهـا، فقد دون في مـلاحظاتـه الآية السـابقة الـذكر من سـورة آل عمران: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل...﴾ (١٤٤) وللسبب نفسه دون الآيـة الكريمة التي سبق ذكـرها من سـورة الرعد، وهي التي تـؤكد أن محمـدا (ﷺ)إنما هو ﴿منـذر ولكل قوم هـاد﴾ (٧) ويتصل اهتمام جوتـه بالآيـة الكـريمـة: ﴿وما كنـت تتلو من قبلـه من كتـاب ولا تخطـه بيمينك إذا لارتـاب المبطلون﴾ (العنكبوت/ ٤٨) بـالسؤال عما إذا كان محمد (ﷺ) قـد تعلم القراءة والكتابة. فالآيـة القرآنية تنفي ذلك. كما تؤكد الآية رقم ١٥٨ من سورة الأعراف أن محمدا (ﷺ) كـان أميا[*]. وكانت أمية محمد (ﷺ) قـد أثارت العجب لدى كتاب سيرته (الأوروبيين) وتشكك فيها فريق منهـم في بعض الأحيان. أما جوته فلم ير في ذلك ما يدعو للاستغراب على الإطلاق، بل أكد على العكس من ذلك مرارا وتكـرارا أسبقية الكلمـة الشفاهية على الكلمـة المكتوبـة. وقد عبر في وقت لاحق عن يقينـه هـذا، إذ قال في مستهـل «الديـوان الشرقي» — أي في قصيـدة «هجرة»: — «**وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة هناك ذات شأن كبير/ لا لشيء إلا لأنها كلمة فاهت بها الشفاه**».

(*) تقصد المؤلفة الآيـة الكريمة: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتـوبا عندهم في التـوراة والإنجيل يأمرهم بـالمعـروف وينهـاهم عن المنكـر ويحل لهم الطيبـات ويحرم عليهم الخبـائث ويضع عنهم إصرهم والاغـلال التي كانت عليهم، فـالـذين آمنـوا به وعـزروه ونصروه واتبعـوا النور الـذي أنـزل معـه أولئك هم المفلحون﴾ وكـذلك الآيـة التـالية لها في نفس السـورة ﴿(...) فآمنوا بـالله ورسوله النبي الأمي الـذي يؤمن بالله وكلماتـه واتبعوه لعلكم تهتدون﴾. (الأعراف ١٥٧-١٥٨)

وقـد تصور جوته أن الآية الكريمة رقم ١٧٧ السابقة الذكر، هي التي أخذها من سـورة البقرة، تميّـز بين المهم والأكثـر أهمية في التعـاليم والأحكـام الدينيـة. فالقيام بالشعـائر الدينية. كالاتجاه ناحية القبلة لأداء فـريضة الصلاة، له — في تصوره للآيـة — أهمية أدنى من أهمية مراعاة لبّ العقيـدة ومضمونها وتحقيقه في جميع المواقف العلمية في الحياة. ولا خـلاف في أن فكرة كهذه كان من الضروري أن تنال إعجـاب جوتـه وتعاطفـه، لاسيما أنه نفسـه كان شـديد الحسـاسية إزاء أشكـال الريـاء والنفاق كـافـة. وقد فـرق أيضا في الـديـانة المسيحيـة بين اللّب الحقيقي والقشرة الخارجية، ووجـد «الكثير من السخافات والترهـات في اللوائح والأنظمة الكنسية»، ولـذلك راح يؤكد أن «من أدرك عقيدة المسيـح الحقة ومحبته للآخرين»، فلن يضفي قيمة كبيرة على مسألة مـا إذا كان من الواجب تأدية هذا الطقس أو ذاك بهذه الصورة المحددة أو تلك»(٦٣).

وكان جـوته مهتما كذلك بمـوقف الاسلام من المنافقين والكفـار، ولذلك اقتبس من سورة النساء معنى الآية الكريمـة: ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد لـه سبيـلا﴾ (النسـاء-١٤٣)، ومن سـورة البقـرة الآيـة الكريمة: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لايسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهـم لا يعقلون﴾(١٧١). كما كان جـوته مهتما بطبيعـة الحال بما يقولـه القرآن بشأن المسيحيين على وجـه الخصـوص. ولعل الأمـر اللافـت للنظر أنـه لم يـدوّن في مذكراته إلا (ترجمة) الآيات التي تدعو إلى التسامح — كما هي الحال في سورة المائدة، حيث يخاطب القرآن اليهود والمسيحيين من «أهل الكتاب»(٦٤) بقوله تعالى: ﴿ولو أن أهل الكتاب آمنـوا واتقوا لكفرنـا عنهم سيئاتهم ولأدخلنـاهم جنات النعيم(٦٥) ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل ومـا أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهـم أمة مقتصدة، وكثير منهم ساء ما يعملون﴾(٦٦). فالقرآن يدعو هنا إلى اتخاذ موقف متسـامح رحيم إزاء اليهود والمسيحيين الـذين «آمنوا واتقـوا». (وقد وضع جـوته خطا تحت كلمتـي: «آمنوا واتقوا») بـل إنه، أي القرآن الكـريم، يبشر

المسيحيين هنا بأن اللـه يمكن أن يكفر عن سيئـاتهم ويدخلهم الجنـة لو صـدقوا في إيمانهم وأخلصوا وكـانوا من المحسنين. أما أن السورة رقم ٢٩ (العنكبوت) قد بهرت جوته وأسرت لبّـه، فهو أمر يتضح من خلال عبارتـه: «ألا ما أروعها» التي علّـم بها الآية القرآنية الكريمة(٤٦):

﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾.

ولعل الأمـر الذي يسترعي هـو أن الآيات الكـريمة التي دوّن جـوته معـانيها في مذكراته لم تشتمل على أي آية تدين المسيحيين(*).

شذرات من المسرحية المسماة «تراجيديا محمد» (١٧٧٢)

«لابد مـن عرض أسبـاب نجاح العبقري أو إخفـاقه في تأكيـد سلطانـه على بني البشر»

«إن ماهو دنيوي ينمو ويتسع

وما هو إلهي يتخفى ويستتر»

أسفرت الدراسـات القرآنية(٦٧) التي قام بها جـوته في العامين ١٧٧١ و ١٧٧٢ عن نتيجـة على جـانب كبير من الأهميـة(٦٨)، إذ ألهمتـه التخطيط لكتـابـة عمل تـراجيدي عظيم ومع أن خطـة هـذه التراجيـديا لم تكتمل، إلا أن بعض الشـذرات القليلة من نواتها الأساسية قد تم تـدوينها ومازلنا نحتفظ بها إلى اليوم. وقد تضمنت

(*) تقصد المؤلفـة هنا الآيـات الكريمـة من سورة التـوبة: ﴿وقـالت اليهود عـزير ابن الله وقـالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أني يؤفكون. اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون، يـريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله ألا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. هو الذي أرسل رسـوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركـون. ياأيها الـذين آمنوا إن كثيرا من الأحبـار والرهبـان ليأكلون أمـوال الناس بـالباطل ويصـدون عن سبيل اللـه والذين يكنـزون الـذهب والفضة ولا ينفقـونها في سبيل اللـه فبشرهم بعذاب أليم﴾. (سورة التوبة، الآيات الكريمة من ٣٠ إلى ٣٤).

هذه الشذرات، بـرغم قصرها، ثناء ومديحا عظيمين لم يسبـق لأي شاعر ألماني في أي عصر من العصور أن قدمها لنبيّ الإسلام. ولهذه الشذرات أهمية كبيرة بالنسبة لبحثنا هذا، إذ تكشف عن حقيقة ما كان يشدّ جوته ويجذبه إلى الإسلام(. . .)

ومن بين الشذرات المتبقية، عبرت، على وجه الخصوص، قصيدة المديح الشهيرة المسماة «نشيد محمد» عن مدى الولاء الذي كـان الشاعر الشاب يكنه لشخصية النبيّ (ﷺ). وكـان جوته قد نظمها في ربيع عام ١٧٧٣، أي بعد أن قام بدراسة كل مافي متناول يـده من مؤلفات عن الرسـول (ﷺ). وتصور القصيدة النبيّ، بصفته هـادياً للبشر، في صـورة نهر يبدأ بـالتدفق رفيقـا هادئاً، ثم لا يلبث أن يجيش بشكل مطـرد ويتحول في عنفوانه إلى سيل عارم. وهي تصور اتساع هذا النهر وتعاظم قوته الروحية في زحفها الظافر الرائع لتصب أخيرا في البحر المحيط، رمز الألوهية.

وتقوم هذه الصورة التي رسمها الشاعر على فكـرة مفادها أن العبقري الرباني يرى الآخرين إخـوة له يأخـذ بأيديهم ويشـدهم معه، منطلقـا بهم كالسيل العـارم الذي يجرف كل ما يصادفه في طريقه من جداول وأنهار إلى البحر المحيط. وسوف نستشهد هنا بـالصيغة الأولى من قصيـدة المديح هذه، أعني صيغتهـا التي جاءت على شكل حوار يـدور بين فاطمـة ابنة النبيّ الحبيبة (رضي اللـه عنها) وزوجهـا علي، الصحابي الشجاع [٦٩] (كرم الله وجهه)

علي: انظـروا إلى السيل العـارم القوي، قـد انحـدر من الجبل الشـامخ العلي، أبلج متألقا كأنه الكوكب الدريّ.

فـاطمـة: لقـد أرضعته من وراء السحـاب مـلائكـة الخير في مهده بين الصخـور والأدغال.

علي: وإنه لينهمـر من السحاب، مندفعـا في عنفوان الشباب، ولا يـزال في انحداره على جلاميد الصخر، يتنزى فائرا، متوثبا نحو السماء، مهللا تهليل الفرح.

فاطمة: جارفا في طريقه الحصى المجزع، والغثاء الأحوى

علي: وكالقائد المقـدام، الجريء الجنان، الثابت الخطى، يجر في أثره جـداول الربى والنجاد

فاطمة: ويبلغ الوادي، فتتفتح الأزهار تحت أقدامه، وتحيا المروج من أنفاسه.

علي: لاشيء يستوقفـه، لا الوادي الـوارف الظليل، ولا الأزهار تلتـف حول قـدميه وتطوق رجليـه، وترمقه بلحـاظها الوامقة. بل هـو مندفع عجلان صـامد إلى الوهاد.

فاطمـة: وهذه أنهار الوهاد تسعى إليه في سماح ومحبـة، ومستسلمة له مندمجة فيه. وهذا هو يجري في الوهاد، فخورا بعبابه السلسال الفضي.

علي: الوهاد والنجاد كلها فخورة به.

فاطمة: وأنهار الوهاد، وجداول النجاد تهلل جميعا من الفرح متصايحة:

علي وفاطمة (في صوت واحد): خذنا معك! خذنا معك!

فاطمة: خذنا معك إلى البحر المحيط الأزلي، الذي ينتظرنا باسطا ذراعيه. لقد طال ما بسطهما ليضم أبناءه المشتاقين إليه.

علي: ومـاكان هـذا الفيض كله ليبقى مقصـورا على الصحراء الجرداء. مـاكان هـذا الفيض ليفيض في رمال الـرمضاء، وتمتصـه الشمس الصالبـة في كبد السماء، ويصـدّه الكثيب من الكثبان، فيلبـث عنده غـديـرا راكدا من الغـدران. أيها السيل، خذ معك أنهار الوهاد!

فاطمة: وجداول النجاد

علي وفاطمة(في صوت واحد): خذنا معك! خذنا معك!

علي: هلمَّ جميعـا، هو ذا العبـاب يطمّ ويزخـر، ويزداد عظمـة على عظمة. هـو ذا شعب بأسره، وعلى رأسه زعيمـه الأكبر، مرتفعا إلى أوج العلا، وهـو في زحفه الظـافر، يجوب الآفـاق ويخلع أسماء على الأقطـار، وتنشأ عنـد قدميـه المدائن والأمصار.

فاطمة: ولكنه ماض قدما لا يلوي على شيء، لا على المدائن الزاهرة، ولا على الأبراج المشيدة، أو القباب المتوهجة الذرى، ولا على صروح المرمر، وكلها من آثار فضله.

علي: وعلى متن عبابه الجبار تجري منشآت السفن كالأعلام، شارعة أشرعتها الخافقة إلى السماء، شاهدة على قوته وعظمته. وهكذا يمضي السيل العظيم إلى الأمام بأبنائه.

فاطمة: ويمضي إلى الأمام ببناته

علي وفاطمة (في صوت واحد): إلى أبيهم، ذلك البحر العظيم، الذي ينتظرهم ليضمهم إلى صدره، وهو يهلل ويكبر زاخرا بالفرح العميم. (*)

يتبين لنا من هذه القصيدة، ومن أبياتها الأخيرة على وجه الخصوص كيف يشير جوته إلى نفسه! فعلى هذا النحو أيضا كان يرى مهمته ودوره كشاعر، أعني نظرته للآخرين كإخوة له يعمل من أجلهم ويود لو شدهم معه للارتفاع بهم إلى حياة أسمى (٧٠).

وهكذا ينظر إلى مجمل نشاطه الأدبي في نهاية المطاف، من منظور ديني. والواقع أن جوته قد صار في أعين كثير من الناس قدوة ملهمة ونموذجا هاديا لحياة فكرية وروحية أرقى.

ويمكن القول بمعنى آخر مشابه للمعنى السابق إن هذه الصورة بأكملها لا تعبر عن شخصية النبي (ﷺ) وحده، وإنما تحمل ملامح من شخصية جوته الشاب نفسه. ففي تلك الحقبة من الزمن كان الشاعر الشاب مشغولا بمشروعات أعمال تراجيدية عديدة يتناول فيها مجموعة من الشخصيات التاريخية أو الأسطورية

(*) القصيدة من ترجمة الكاتب الشاعر المرحوم الأستاذ عبد الرحمن صدقي، راجع مؤلفه: «الشرق والإسلام في أدب جوته»، كتاب الهلال، يونيه ١٩٦٧، العدد ١٩٦٥، ص/ ٣٩-٤١ (المترجم).

العظيمة، رغبة منه في أن يصور من خلالها أخص خصاله التي كان يحسها في نفس أيام شبابه، وأعني بهذا عظمة قدرته الإبداعية وقوتها، هذه القدرة التي كان يرى فيها، من ناحية، شيئا شبه النفحة الإلهية، ومن ناحية أخرى، مهمة ورسالة يتعين عليه تبليغها وكأنها هي تكليف إلهي حسب ما كان يعتقد.

وكما تبين لنا بوضوح عند الحديث عن الآيات الكريمة التي اقتبس جوته معانيها من القرآن الكريم، تبين شذرات «تراجيدية محمد» أيضا بجلاء، أن جوته كان قد أولى اهتماما خاصا لعقيدة التوحيد الإسلامية، عقيدة أن لا إله إلا الله الواحد الأحد. ففي المناجاة التي يرددها محمد (ﷺ) في بداية المسرحية وهو يقف وحيدا تحت قبة السماء المرصعة بالنجوم، أكد جوته هذه العقيدة تأكيدا لا مثيل له في القوة والوضوح:

ليس في مقدوري أن أفضي إليكم بهذا الإحساس
ليس في مقدوري أن أشعركم بهذا الشعور.
من يصيخ السمع لضراعتي؟
من ينظر للعين المبتهلة؟

انظروا! هاهو يسطع في السماء، المشتري النجم الصديق.
كن أنت سيدي، كن إلهي، إنه يلوح لي في حنان.
انتظر، انتظر! أتحول عينيك؟
ماذا؟ أيمكن أن أحب من يختفي عني؟

مبارك أنت أيها القمر، ياهادي النجوم،
كن أنت سيدي، كن إلهي. أنت تضيء الطريق،
لا تتركني، لا تتركني في الظلام،
ضالاً مع القوم الضالين

أيتهـا الشمس، أنت أيتها الشعلـة المتوهجـة التي يتبتل لها
الفؤاد المشتعل
كوني أنت إلهي، قودي خطاي، يامن تطلعين على كل شيء.
أو تأفلين أنت أيضا، أيتها الرائعة!
إن الظلام العميق يخيِّم عليَّ

ارتفع أيها القلب العامر بالحب إلى خالقك
كن أنت مولاي، كن إلهي، أنت يامن تحب الخلق أجمعين
يامن خلقتني وخلقت الشمس والقمر
والنجوم والأرض والسماء(٧١)(*).

ويتضح هنا من جـديد إيمان جوتـه بالطبيعـة — بشكل منسجم مع التصورات الإسلامية. لكن المهم في هـذا السياق هو أن الشاعر قـد جعل بطل مسرحيته يرتفع ببصره فوق المظـاهر الطبيعية المتنـوعة التي يحس بأنها إلهية، بل يشعـر بأن كل واحد منها إلـه، ثم يجاوزها ويصعد عاليـا، ويدرك أن خالقـه وخالق الكون كله هـو الله الذي لا مثيل له في وحدانيتـه. وقد علق جوته في كتابه «شعـر وحقيقة» على المناجاة السابقة خلال حديثه عن شذرات تراجيديا محمد، فكتب ما نصه:

«تبدأ المسرحية بترنيمـة يترنم بها محمد (ﷺ) وحده وقد أحـاطت به سماء الليل الصافيـة. فهو في بادىء الأمر، يتعبـد الأفلاك التي لا تحصى على أنها آلهته. ثم يظهر المشتري الجميل، فلا يلبث أن يصبح ملك الأفلاك الـذي يحظى بمفـرده بالضراعـة والابتهـال. غير أن هـذا الأمر لا يـدوم طـويلا، فبعـد بـرهة يتـوسط القمـر كبد السماء، فيستحـوذ على بصر المتعبد وقلبـه، ولكنه سرعان مـا ينتعش ويتقوى بروعـة الشمس المشرقة

(*) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، راجع مؤلفـه: النور والفراشة، مصدر سابق ص: ٤٤-٤٥ (المترجم).

فيتجـه نحـوها بـالحمـد والتسبيح. وعلى الـرغم من كل مـا يمكن أن ينطوي عليـه هذا التحول من فـرح وبهجة، إلا أنـه يظل مبعثا للقلق، فالفؤاد لا يـزال يشعر بأن عليه أن يتجاوز كـل ما شاهده ويعلـو بذاته ليدرك الله، الـواحد الأحد، السرمد الأزل الذي لا يحيطه حـد وله وحده الحمد والشكر على خلـق كل هذه الكائنات المحـدودة الرائعة(*). وكنت قد نظمت هـذه المناجـاة بحب شديـد، غير أنها ضاعت مني، ومع هذا، فما زلت قـادرا على نظمها من جديـد لتكون أنشودة غنـائية صالحة للتلحين بسبب تنوع صيغ التعبير فيهـا. إلا أنه ينبغي، كما كان الهدف آنذاك أيضـا، تصور حادي قـافلة بصحبـة عائلته وقـومه، حتى تتهيأ الأسباب الضروريـة لتنويع الأصوات وإعطاء الأجـواق المرتلة القوة الصوتية اللازمة»(٧٢).

وتكشف كلمة «قـافلة» في الجملـة الأخيرة، هذه الكلمـة الدالة على ظـاهرة عـربية أصيلة تتصل بالبيئة البدوية، عن عمق معايشـة جوته للعالم العربي أثناء عمله في مشروع مسرحيته عن محمد. ومما يـدعو للدهشة أيضا أنه استرجع ذكـرياته عن هذا المشروع بكل دقة وعمق، لاسيما إذا عرفنا أن مسودته كـانت قد ضاعت منه قبل ذلك بزمن طويل (ولم يعثر عليهـا إلا بعد مـوته). فهنـاك فاصل زمني يبلغ أربعـة عقود بين تأليـف الشذرات الأولى من المسرحية، وبين كتابـة جوته في سيرة حياته «شعر وحقيقة» الجملـة التالية التي ينهي بها تعليقه على مشروع المسرحية: «و مازلت أتـذكر أيضا مضامين بعض الأجزاء (في المسرحية)، إلا أنني سأستطرد كثيرا لو حاولت هنا عرضها»(٧٣).

(*) ليس بخاف على القارىء أن هذا كله ينطبق على النبي إبراهيم وليس على النبي محمد (ﷺ)، كما أخبرتنا بذلك سورة الأنعـام التي قال الله تعالى فيها: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيـه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين. وكذلك نُري إبراهيـم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جنَّ عليـه الليل رأى كوكبـا قـال هذا ربي فلما أفل قـال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمـر بازغـا قـال هذا ربي فلما أفل قـال لئن لم يهدني ربي لأكـونن من القوم الضـالين. فلما رأى الشمس بازغة قـال، هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال ياقوم إني بـريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين﴾ (المترجـم).

لقد حظيت عقيدة التوحيد دائما بأعظم منزلة لدى الشاعر. ويتعين علينا حين نتحدث عن علاقته بالإسلام، أن ننظر إلى عقيدة التوحيد باعتبارها الأساس الذي قام عليه تعاطفه مع الإسلام. والمهم في هذا الصدد أن جوته — وهذا أمر لم يتحدث عنه في سيرة حياته «شعر وحقيقة» — قد استلهم المناجاة السابقة الذكر حول الأجرام السماوية من إحدى سور القرآن (الكريم) مباشرة. ولاشك في أن هذه الحقيقة تدل دلالة واضحة على أن جوته قد سار ههنا على هدي كتاب الإسلام. وكانت الآيات الكريمة من سورة الأنعام التي استلهمها تلك المناجاة من جملة الآيات التي أخذها من بعض الترجمات ودونها بخط يده كما رأينا من قبل.

وكانت الدراسات المختلفة قد توصلت إلى نتيجة مفادها أن جوته اعتمد عند نظمه للنشيد السابق على الترجمتين اللتين قام بهما كل من ماراتشي وميجرلين (للقرآن الكريم). فقد استقى من ميجرلين الآية (المترجمة بصورة خاطئة) المتعلقة بالكواكب وبفكرة تعدد الآلهة(٧٤)، ومن ماراتشي الآية المتعلقة بالنجم المفرد الساطع الضوء. وبفعل هذه المزاوجة أيضا، غدت المناجاة المتبتلة في هذه الشذرة من «مسرحية محمد» أكثر إسهابا، أي غدت متعددة المراحل والمستويات، وإنه لأمر له دلالته. أن جوته كان يسعى عن قصد في تلك الحقبة المبكرة من حياته، للعثور في كتاب الإسلام على ملامح فلسفته الدينية الخاصة به، وهي الفلسفة التي انطوت آنذاك، وفيما بعد أيضا، على تصورات تأخذ بمبدأ وحدة الوجود وتعدد القوى الإلهية (Polytheistische Vorstellung) من ناحية وتؤكد وحدانية الله (die Einheit Gottes)، كمبدأ أعلى، من ناحية أخرى(*).

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن مشهد الحوار القصير في الشذرات المتبقية من تراجيديا محمد يدور كذلك حول عقيدة التوحيد مع الربط بينها وبين النظرة الدينية والإيمانية

(*) نحيل القارىء بشأن هذه المصطلحات إلى ما قلناه في الهامش الموجود في الصفحة (١٩٧) عن مبدأ وحدة الوجود وعن فكرة جوته عن واحدية العلية الإلهية. ولا ريب في أن جوته يفتش سدى عن أفكاره هذه في القرآن الكريم. فالإسلام يرى في كل هذه العقائد شركا واضحا وصريحا بالله جل وعلا. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن جوته إما أنه قد فهم الإسلام فهما خاطئا أو أراد أن يفسر الإسلام على هواه. وهذه حقيقة لا تقبل الاختلاف وتبقى قائمة بالرغم من كل الإشادة العظيمة التي أسبغها جوته على الإسلام. (المترجم)

للطبيعة. إذ يقول جوته على لسان النبي محمد (ﷺ) إن الله سبحانه يتجلى له «. . . عند كل عين جارية، وتحت كل شجرة مزهرة، . . . وفي حرارة عطفه ودفء حبه»[٧٥]. ومع هذا، يحارب النبيّ، في ذات الوقت، شرك قومه واعتقادهم بتعدد الآلهة وتقديسهم لهم «وكأنهم أمراء صغار»[٧٦]. ويجيب محمد على السؤال الموجه إليه: أليس لربك أنداد؟» بقوله: «لو كان له كفوا أحد، أكان يمكن أن يكون هو الله الأحد؟»[٧٧].

ومن هذا كله يتبين لنا مرة أخرى أن ثمة جوانب معينة في العقيدة الإسلامية كان جوته يركز اهتمامه عليها لاتفاقها مع تفكيره وإحساسه. فنحن نلتقي من جديد، في هذه الشذرات من «مسرحية محمد»، بفكرة تجلي الله في الطبيعة، والإيمان بوحدانيته، واليقين بوجود أكثر من رسول مكلف بتبليغ البشرية الرسالات السماوية(. . .)[*].

الإسلام في الحياة العملية

الإيمان بالتدبير الإلهي، والتسليم بمشيئة الله وأهمية أعمال البرّ والإحسان

«الحقيقة أن فينا جميعا شيئا من هذه العقيدة»

لقد خلت الآيات التي اقتبس جوته الشاب ترجمة معانيها من القرآن الكريم من موضوع يحتل مكانة كبيرة في الإسلام، وأعني به الإيمان بالتدبير الإلهي وما يتصل به من التسليم بمشيئة الله والرضى بقضائه. ويرجع السبب في هذا إلى أن هذه المعتقدات لم تحظ باهتمام جوته إلا في السنوات المتأخرة من حياته. ويمكننا القول إنه قد ارتبط في النصف الثاني من حياته ارتباطا وثيقا بالإسلام عندما شعر بالتطابق

(*) حذفنا هنا السطور الأخيرة من صفحة ٢٠١ مع صفحة ٢٠٢ من الكتاب المترجم، وتتعرض فيها المؤلفة لتصوير جوته لشخصية محمد أشرف المرسلين كما كان يزمع تقديمها في مشروع مسرحيته الذي لم يكتمل، وهي في جوهرها صورة منصفة وبعيدة كل البعد عن النحيز المغرض للمؤرخين الأوروبيين في القرن الثامن عشر، وعن الإساءة المقصودة في مسرحية فولتير التي كتبها سنة ١٧٤١ (المراجع)

بينهما في هذا المجال. لقد آمن إيمانا راسخا ــ مثله في ذلك مثل أي مسلم ــ بقضاء الله وقدره، واعتقد بأن الخضوع لإرادة الله والإذعان لمشيئته وحكمه هما أقوى دليل على التقوى والإيمان الصحيح.

وقد اطلع في مرحلة تأليف الديوان الشرقي على العبارات التالية عند حجته ومرجعه (المستشرق النمسوي) يوسف فون هامر بشأن الفضائل الإسلامية الأساسية:

«إن الخضوع لإرادة الله، والثقة بتدبيره ومشيئته
هما جوهر الإسلام».
«فإن شاء الله» تعبر عن ثقة بالمستقبل،
«وماشاء الله» تعبر عن الرضى بالماضي،
«وبسم الله» تعني: لا تقم بشيء قبل أن تطلب العون من الله(*).
«والحمد لله» تعني: لا تنتهي من شيء قبل أن تشكر الله.
إن هذه الكلمات الأربع هي، إن صح القول، الركائز
الأربع الأساسية للأخلاق الإسلامية، وهي على الدوام
على ألسنة المسلمين(٧٨).

وكان جوته قد توصل قبل هذا بفترة طويلة إلى إيمان مشابه بالقضاء والقدر، إذ كان منذ الأيام التي ألف فيها ماوصلنا من شذرات «تراجيديا محمد» نصيرا مخلصا لفلسفة اسبنوزا في الأخلاق (Ethik). وليس للبشر، كما ترى فلسفة اسبنوزا، إرادة مطلقة أو حرة، وإنما لديهم قدرة محدودة على تقبل أو رفض هذا الأمر أو ذاك. فكل شيء تحتمه العناية والحكمة الإلهية الأزلية، وكلما كانت أفعالنا أكثر كمالا، كنا أكثر

(*) العبارات في الأصل بالفرنسية، وهي إجابة عن السؤال: ماذا كان تأثير الديانة المحمدية على عقول المسلمين وأخلاقهم ونظم حكمهم خلال القرون الثلاثة للهجرة ــ نشرها فون هامر ــ بورجشتال المشهور في «كنوز الشرق» فينا، ١٨٠٩، المجلد الأول، ص٣٦٣ (المراجع).

مشاركة في الطبيعة الإلهية، وأكثر قدرة على معرفة الله. ومثل هـذه النظرة كفيلة بأن تحثنا ـــ طبقـا لمذهب ـــ اسبنوزا(*)ـــ على الرضى بما يقضي بـه القدر ونعجـز عن تغييره، وعلى تحمله في صبر وسكينة(٧٩).

ويجد القارىء المطلع على أدب جـوته والمتتبع لمؤلفـاته شواهـد عديـدة على إيمانه بالقدر ومـا يؤدي إليه هذا الإيمان من طمأنينة، والأمر الـذي يسترعي الانتباه في هذه الشواهد ليس كثرتها فحسب، بل تأكيدهـا لتزايد عمق هذا الإيمان ورسوخه في نفس جوته مع تقدمه في العمر (وهو ما نلمسه بـوضوح في أعمالـــه التاليــة: «اجمونت» و «الابنـة الطبيعيـة» و«شعـر وحقيقــة» و«الـديـوان الشرقي»، و «كلمات أورفيـوس الأصلية»، و «الاحتفـال بعيد القديس روخـوس في بنجن»، و«سنوات تجوال فلهلم مايستر»). وفي حديث له مـع فريدرش ريمر (Friedrich Wilhelm Riemer) في نـوفمبر من عـام ١٨٠٧ يفصح الشـاعـر عـن اعتقـاده بأن مـا يـراه البشر من عمل «المصادفة» ما هو في الحقيقة إلا ما قضى به «الله»:

> «إن ما لا يأخـذه البشر ـــ وهم في غمرة مشاغلهم ـــ في الحسبان أو ما يعجـزون عن أخذه في الحسبـان، وما يسـود ويتحكم على نحـو يدعـو لأعظم استغـراب وتعجب ـــ وهو الـذي يطلقـون عليه بعـد ذلك اسم «المصـادفـة» ـــ هـو في الحقيقـة، مهما تبجحوا بعظمتهم، قضـاء اللـه وتقـديره، فهـو الذي قضى وقـدر بصـورة مباشرة، مفصحـا عن قوتـه وجلاله حتى في أصغر الأمور وأهونها شأنا»(٨٠).

ومن الأمور التي لها دلالتها على شخصيـة جوته أنه ظل مـؤمنا بهذه العقيدة حتى عندما أصابته أقسى ضربات القدر وعضته نوائب الدهر. فعندما توفي راعيه وصديقه أمير البلاد الدوق كـارل أغسطس، لم يكن منه إلا أن قال لمحدثه اكرمـان وهو يتنهد حسرة ويرفض أي عزاء أو مواساة:

---

* راجع نص القضية ٤٨ والقضية ٤٩ في القسم الثاني من كتاب «الأخلاق» لاسبنوزا (المراجع).

«إنها مشيئة الله التي اختارها بحكمته، أما نحن البشر الفانين فلا نملك إلا التحلي بالصبر»(٨١).

لقد كـان جوته يؤمن في كل الأحـوال، وفي حالات الوفاة على وجـه الخصوص، بأن الله هو الذي يقضي ويقدر:

«إن حياتنا وأعمارنا رهن بمشيئة الله»(٨٢).

وقد دون هـذه العبارات في إحـدى حكمه وتأمـلاته تعليقـا على قول مأثـور عن ألبرشت ديـرر (Albrecht Duerer) :(*) ماهي القدريـة؟ الجواب: إن الله أعظم منا وأحكم، لذلك فهو يقدر لنا ما يشاء»(٨٣).

وانطلاقـا من هذا كلـه ينبغي علينا أن نـأخذ مأخـذ الجد اعترافه الجبري (Fatalistisch) التالي الذي ورد في إحدى رسائل «رحلته الإيطالية»:

«ليس بمقدور أحد أن يغير ما بنفسه أو يهرب من قدره»(٨٤).

يمكننا أن نلاحظ الآن أن جوته قـد دأب، في السنين المتأخرة من حياته على وجه الخصـوص، على الحديث عن تسليمه بـالقضاء والقـدر من منظور إسـلامي. ومن أجل إثبات هذه الحقيقة نسوق بعض الأمثلة على ذلك. فقـد تعرض الشاعر لمخاطر

(*) ألبرشت ديـرر (١٤٧١-١٥٢٨) من أبـرز الفنـانين «العلماء» في عصر النهضـة الأوروبيـة. زار إيطاليـا والأراضي الواطئة وتأثـر بفن ليوناردو وبلليني وغيرهما ـــ رجع إلى مسقط رأسه في مـدينة نورمبرج سنة ١٥٢١ وأهداها لوحة الرسل التي يبدو أنها كانت جزءا من لوحة كبرى عن حوار أو عشاء مقـدس ولم يتم تنفيذها بسبب الاضطرابـات التي صاحبت ثورة الإصـلاح الديني. أنتج إنتاجـا غزيـرا في الرسم والحفر على النحـاس والخشب، وكتب الرسـائل والبحوث النظـرية عن القياس وتقويـة الحصون والتناسب بجانب مذكـرات رحلته إلى الأراضي الواطئة ـــ ويعد «ديرر» الجسر الرئيسي الـذي عبرت عليه أفكار النهضة الإيطـالية إلى ألمانيا، وتفاعلت هـذه الأفكار مع نزعتـه الفرديـة التي عملت على تكـوين شخصيته الفـذة وأعماله المذهلـة في غزارتها وحيـويتها وتعبيرها كما تتمثل في لـوحات شهيرة مثل رؤيا يوحنـا وعذاب المسيح وحياة العـذراء وغيرها من الأعمال المفردة مثل حمام الرجال ووحش البحر وآدم وحواء والفارس والموت والشيطان والاكتئاب ــ وقد أشاد بـه جوته الشاب في مؤلفه عن العمارة الألمانية واعتبره نموذجـا للعبقرية الفردية المعبرة عن «الفن العظيم الحق» الذي ينبع من الإحساس المباشر ولا يتقيد بـالقواعد الجامدة السائدة في فن الروكوكو أو في الكلاسيكية الفرنسية.. (المراجع).

عديـدة يلقي فيها حتفه عندما رافق القوات الغـازية لفرنسا (١٧٩٢) نزولا على رغبة أمير البلاد. وتحدث جوته في كتاب عن هذه «الحملة» "Campagne" عن مشاعره وهو يواجه هذه المخاطر فقال:

«لقد تمثلت لي، عندما كانت المخاطرة أعظم ماتكون، جبرية عمياء، كما أني لاحظت أن أولئك الـذين يمارسـون مهنـا تتهـددهم فيهـا أعظم الأخطار، يشعـرون باشتداد أزرهـم وتعاظـم قوتهم، عندما يـؤمنون بهذه العقيدة. إن الدين الإسلامي خير شاهد على هذا»(!)(٨٥)

ولربما كانت المقـالة التي كتبها جوته عن رحلته إلى منطقـة نهر الراين عام ١٨١٤ ومشاركته أبناء مدينة بنجن (Bingen) في احتفالهم بذكرى القديس روخوس (Sankt Rochus)، ذات دلالة في هذا السيـاق على إذعان جوته المطلق لمشيئة اللـه. فجوته يفصح بكل ما يعبر عنـه في مقالته هذه من ثناء على القـديس المسيحي المحتفى به، عن معتقداته الدينيـة الخاصة، وهي معتقدات مشابهة إلى حد يدعـو للدهشة لمعاني التقوى والتدين في الإسلام.

في بادىء الأمـر يتحدث الشاعر عن رحلتـه بصحبة جماعة من الأصـدقاء، من مدينة فيسبادن، حيث كان يستشفي، إلى كنيسة القديس روخوس الصغيرة في مدينة بنجن. إنـه يوم السـادس عشر من اغسطس، يـوم الاحتفـال بهذا القديس. وكـان السكـان يحتفلون بإعـادة بناء الكنيسـة الصغيرة الواقعـة على جبل روخوس أيضـا، وكانت قـد دمرت بفعل العمليات الحربية. ومـا كتبه جوته عن هـذا الاحتفال وعن الطبيعـة السـاحرة في تلك المنطقـة التي تعتبر من أجمل منـاطق ألمانيـا وعن سكـانها المرحين، سيبقى ـــ بفضل مـوهبة العرض النـاضجة التـي تميز بها جوتـه في المراحل المتأخرة من حياتـه ـــ إحدى روائع السرد القصصي. وينتقل جوته ـــ بعد هذا الجزء الخاص بالاحتفالات البهيجة ـــ إلى حديث مختلف كل الاختلاف عن حياة القديس روخوس فيصفهـا بأنها كانت وقفـا على خدمـة الآخرين، وبذلـك أصبحت في رأيه نموذجا للورع الحق وعنوانا على المسيحية الصادقة:

«لقد ترك روخوس ــ الذي ولد في مدينة مونبيلييه الواقعة في جنوب فرنسا لأبوين ثريين رفيعي المنزلة ــ بيت أسرته بعد وفاة والديه. كان قد تصدق في صباه بكل ما لديه من ثروة على الفقراء. وكانت أمنيته أن يحج إلى الأراضي المقدسة، إلا أن عارضا عرض له على الطريق وهو في إيطاليا وحال دون تحقيقه أمنيته. فقد لقي هناك عددا كبيرا من المصابين بالطاعون، الأمر الذي دفعه للبقاء معهم، والسهر على رعايتهم دونما اعتبار لما ينطوي عليه ذلك من مخاطر على حياته. وسرعان ما انتقلت العدوى إليه أيضا. فانسحب وحيدا إلى غابة قريبة، ولم يستطع السير بسبب تقرح ساقه، وكان هناك كلب صغير يأتيه كل يوم بكسرة خبز يخطفها من مائدة سيده فينقذه من الموت جوعا. وبفضل هذا الكلب الصغير عثر الناس على مكان روخوس، فتولوا العناية به حتى تمّ شفاؤه وأقبل مرة أخرى على رعاية المرضى المصابين بالطاعون. وفي سن الثانية والثلاثين توفي روخوس في السجن الذي زجّ به فيه خطأ».

ويمكن تحديد السمات المميزة التي دفعت جوته للاهتمام بحياة هذا القديس على النحو التالي: الإيثار والتضحية بغير حدود، والتصدق بكل ما يملك من ثروة، دون أن يكون له أي مطمح آخر غير مساعدة الآخرين وخدمتهم، وتحمل الأخطار من كل نوع بل مواجهة الموت في سبيلهم. وبعد أن تعرض المقالة سيرة حياة القديس روخوس، تبلغ ذروتها وخاتمتها معا بالإشادة به والثناء على أفعاله، إلا أن هذا الثناء العظيم لا يأتي مباشرة من الشاعر نفسه، وإنما يضعه جوته على لسان أحد القساوسة. فهو يروي علينا خطبة الحفل التي ألقيت في ذلك اليوم زاعما أنه ينقلنا بصورة حرفية، وإن لم تكن في الواقع إلا من بنات أفكاره. وهذه الخطبة عمل فني رائع يعكس بلاغة جوته، فمع أنها تقلد نبرة واعظ شعبي بدعاية خفية، إلا أن صوت الشاعر يرنّ في عباراتها التي صيغت بأسلوب فني محكم، وفي نبرتها التي انطوت على الجد المنذر العميق. والحق أن القارىء سرعان ما يلمس فيها تفاعل جوته الداخلي مع القديس روخوس، وهو تفاعل ترتبط فيه الإشادة بفضائله بواحدة من الأفكار التي

غدت أحد مبادئه الرئيسية، وأعني بها الفكرة الإسلامية بشأن «التسليم المطلق بمشيئة الله»، وهي التي صارت منارا يتحدد على ضوئه تفكير جوته وأفعاله. وكان بنديكت اسبنوزا(١٦٣٢-١٦٧٧) فيلسوفه الأثير منذ بداية السبعينات، قد علمه أن «على المرء أن يتحمل بصبر ما يقضي به القدر، فكل شيء يأتي بالضرورة من عناية الله وحكمته الأزلية»[٨٦]. وكان جوته في تلك الأيام التي كتب فيها مقالته حول الاحتفال بيوم القديس روخوس، قد التقى مرة أخرى بفكرة اسبنوزا المحورية هذه أثناء دراساته المتعمقة للشرق الإسلامي، هذه الدراسات التي كان قد عكف عليها قبل ذلك بسنين خلال جمعه لمادة ديوانه الشرقي. فقد وجد هنا في عقيدة النبي العربي الكثير مما يوافق تفكيره الشخصي. ويصدق هذا بوجه خاص على ما ورد في القرآن الكريم من توجيه المؤمنين إلى الرضى بقضاء الله والتسليم بمشيئته، وقد أحس الشاعر أنه يعبر عما يشعر به في قرارة نفسه ومكنون ضميره. وهكذا تخيل جوته أن فلسفة اسبنوزا تتطابق في هذا الشأن مع الإسلام بشكل لافت للنظر[*]. وكلما تحدث جوته، من الآن فصاعدا، عن هذه العقيدة الإسلامية في مؤلفاته أو رسائله، وجدناه يستخدم عبارة «التسليم المطلق بمشيئة الله»، وهي ذاتها العبارة التي تكررت في نفس الخطبة التي أشاد فيها بالقديس روخوس، ولذلك تكاد أن تكون هي الموضوع الأساسي الذي تدور حوله الخطبة بأكملها. فهي تؤكد في مطلعها أن روخوس قد غدا قديسا، لأنه «كان يتسم بتلك السجية التي تنطوي على كل الخصال الأخرى الطيبة، وهي التسليم المطلق بمشيئة الله»، وتمضي الخطبة قائلة:

> **«ومع أنه لا يجوز لأي امرىء من بني البشر أن يتطاول ويدعي أنه قد غدا مساويا لله أو حتى شبيها له، فإن التسليم بلا حدود بمشيئته القدسية(!)، يؤدي إلى التقرب الأولي والأكيد عن الجوهر العلوي الأسمى».**

(*) أود من جانبي أن ألفت نظر القارىء الكريم إلى الهامشين السابقين اللذين علق فيهما المترجم على هذا التطابق الخاطىء من أساسه، وإلى كتابي المتواضع في نفس الموضوع (النور والفراشة، مرجع سابق، ص٤٦) (المراجع).

وقد وردت عبارة «التسليم بمشيئة الله» بصيغتها هذه مالا يقل عن ست مرات في الخطبة، كما أن تفسير أعمال القديس بأجمعها على أساسها. فهو عندما «يوزع ثروته على الفقراء ثقة منه بالعناية الإلهية»، وعندما يقوم «بغير أن يفكر في نفسه»، بالسهر على المرضى، وعندما «يضحي في سبيل الآخرين» دونما اعتبار للموت ـــ فإن معنى هذا كله أن جميع هذه الفضائل التي تجعل منه قديسا إنما تصدر عن الفضيلة الأساسية الواحدة، ألا وهي «التسليم بمشيئة الله». ومن ناحية أخرى أكد جوته أن هذه الفضيلة قد نالت مانالت من تقدير لأنها قد ترجمت إلى عمل فعلي يؤثر في النفس، ولأن روخوس قد ضحى دونما انتظار لأي «أجر دنيوي». ولا ريب في أن هذا كله يجعل من الموعظة أيضا فصلا في فلسفة الأخلاق التي نادى بها اسبنوزا، كما يبين ــ بتعبير أدق ـــ أن الخطبة التي خص بها جوته القديس روخوس قد أخذت من التصورات المسيحية ما اعتقد جوته أنه يتفق في جوهرة مع الإسلام ومع مبادىء الأخلاق عند اسبنوزا الذي كان الشاعر يرى أنه يفوق غيره من الفلاسفة «في تقواه المسيحية»(٨٧)، لأنه كان يحيا الحياة التي دعا اليها السيد المسيح (عليه السلام). ولذلك لا يستغرب أن تخلو الخطبة من تلك المواعظ التقليدية التي يرددها رجل الكنيسة في مثل هذه الأحوال. لقد كانت خطبة المديح هذه بمنزلة التطبيق العملي للفصل الذي خصصه جوته لاسبنوزا في سيرة حياته «شعر وحقيقة»، اذ يتحدث فيه عن «الإيثار غير المحدود الذي يتألق في كل عبارة من عبارات اسبنوزا»، ثم يضيف قائلا: «لقد كان إيثار الآخرين في كل شيء هو متعتي القصوى، ومبدئي الأعلى، ومسلكي الدؤوب»(٨٨) نعم، المسلك الدءوب، فعلى الفعل يتوقف كل شيء. وليس بخاف أن جوته كان شديد التحفظ على المسيحية من الزاوية التي ينظر إليها فيها كمؤسسة دينية، وكل ما تحمس له منها كان لابد أن يثبت مصداقيته بصورة عملية، وهذه الحقيقة تفسر لنا السبب في شغفه الكبير بشخصية القديس روخوس إلى حد التوحد معها، وكذلك سبب مقارنته له ولأعمال الخير التي كان يحسن بها للآخرين بأولئك المتحمسين باللسان من معاصريه، والرومانسيين

منهم على وجه الخصوص، الـذين وجدهم يستغرقون في مظـاهر العبادة والتبتل التي لا تزيد في معظم الأحيان عن أن تكون مجرد ألعاب ذهنية ممتعة.

وفي رسالة بعثها إلى صـديقه بواسريه (Sulpiz Boisseree)[٨٩]، وصف جـوته مقالته التي يشيد فيهـا بالقديس روخوس بأنها «عرض ظاهره الغبطـة وباطنه التقوى والورع». ويذكـرنا هذا مرة أخـرى بالقصيدة التي نظمها في هـذه الفترة نفسها وأثنى فيهـا على حافظ القـرآن وهو حـافظ (الشيرازي)، وهي قصيـدة «لقب» في الديـوان الشرقـي[٩٠]، فقد أشاد في هذه القصيدة أيضـا بالغبطة التي أسبغتها حرارة الإيمان على هذا الشاعر الفارسي المتدين، «الـذي أنعم الله عليه بنعمة الإيمان على الرغم مما لقي من النكران والسلب والتكفير»[*].

ويتبين لنا بجـلاء مدى تأثر جـوته بالقديس روخـوس، بل مدى توحـده معه، عندما نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة النـادرة التي انطوت عليها خطبة الثناء المنسوبة إلى الواعظ المزعوم. فسداهـا ولحمتها هو المبدأ الذي كان جوته نفسـه يهتدي به في حياته الخاصـة، وأعني بـه التسليم المطلق بمشيئـة اللـه. ولعل سبـب هـذا يكمن في أن الشاعر كان قد أتى، حينما كتب المقالة، بفعل أعـاد إلى ذاكرته ما قام به القديس من نكران للـذات. فبعد وفاة زوجتـه كرستيانـه في السادس من يونيـو من عام ١٨١٦، حمّلته نوائب الدهر رزيَّة أدمت فؤاده. إلا أنه كعادته في أحلك المصائب، وجد العزاء

(*) هذان هما البيتـان الرابع والعشرون والخامس والعشرون مـن قصيدة «اللقب» أولى قصـائد كتاب حافظ، وهو الكتاب الثاني من الـديوان الشرقي بعد كتاب المغني. وواضح من البيتين والأبيات السابقة عليهما أن جوته يقارن نفسه بحافظ القرآن الكريم، أي حافظ الشيرازي الشاعر الفارسي المعـروف (توفي ١٣٨٩م) ـ الذي خلع عليـه هذا اللقب لأنه حفظ القرآن فحفظـه القرآن، على الرغم ممـا لقي في حياته من حقـد وغدر ونكران في عهـد أسرة مظفر. ويرد عليـه شاعر الـديوان الشرقي فيما يشبه الهمس والمناجاة بأن هذا هو قـدر الشعر والشعراء، وأنه قد حفظ مثله الكتب المقدسـة وطبعها في فؤاده كما انطبعت صورة السيـد المسيح على منديل القديسـة فيرونيكا، ومع ذلك لم يسلم هو أيضا من صغائر الصغار وسخـريتهم وتكفيرهم له. ولكن هذا كله لا يعنيه كما لم يعن الشاعر الفـارسي، فكلاهما قد «حافظ» على غبطـة الإيمان ونعمته وصفائه رغم كل التهم والافتراءات. راجع تعليقات جـوته على الـديوان الشرقي وكذلك طبعـة هامبـورج لأعماله، ٢، ص: ٥٥٣ (المراجع).

والسلوى في الانهماك في العمل والاستغراق فيه. وكان قد كتب إلى صديقه فلهلم فون همبولت (W. Von Humboldt)رسالة يخبره فيها عن «وداعه الأخير لزوجته الطيبة الصغيرة ويصف له حالته بقوله:

«لقد كـان عليّ في هذه الأيـام أن أُكْرِهَ نفسي على تسليـة غريبـة حقا، إذ رحت أنبش فيها كنت قد بـدأت العمل فيه في الماضي ثم أهملتـه فتقادم عليه العهد وانطوى على مشروعـات ونواقص لا تغتفر، وإن كانت تفتح باب الأمل في رحمة اللّه الواسعة بالمعنى الشرقي الأصيل» (٩١).

تفصح هذه السطور عن حالة الإنابة والتسليم التي كان عليها جوته في تلك المرحلة (مرحلة الديـوان الشرقي) ـ التي كان فيها الشاعر دائم الاهتمام بـالقرآن الكريم وبأصول الورع والتقـوى الإسلامية. وفي اليـوم التالي لكتابـة الرسالـة، أي يوم ٢٧ يونيـو من عام ١٨١٦، سافر جـوته في صحبة صديقه هاينـرش ماير Joh. Heinrich Meyer، إلى مدينة يّنا للاتفاق مع الـرسامة لويزه زايدلر (L. Seidler) على رسم اللوحـة التي وضع جوتـه نفسه تفاصيلها وأراد أن يهديها لهيكل كنيسـة القديس روخوس في مـدينة بنجن. والواقع أن هذه اللوحة أيضـا تعبر عن تقوى وورع حقيقيين، أي عن تديّن يثبت صدقه في أعمال البرّ والإحسان بصـورة عملية. فاللوحـة تبيّن كيف يغادر روخوس دار والـديه ويتصدّق على الفقراء بكل ثروته، وينفق كل ما في حافظة نقوده من مال بحيث لا يبقى معه فلس واحد. والحقيقة أن المغزى الذي تضمنتـه اللوحة لم يكن بعيدا عن الحالة التي كان عليها جوته في هذه المرحلة التي امتُحـنَ فيها بشدائد الدهر، إذ أقبل في هذه المرحلة بـالذات على ســؤال نفسـه ومحاسبتها حسابـا شديـدا على ذخيرته من دلائل التقـوى والورع الحقيقيين.

وفي يوليـو من عام ١٨١٦ عزم على السفـر ثانية إلى منـاطق نهري الراين والماين، حيث قضى في الصيفين السـابقين أوقاتـا سعيـدة ألهمته الكثير من قصـائد الديـوان الشرقي. وما أن غادر مـدينة فايمار حتى تعرضت عربته لحادث أصيب فيـه صديقه هاينرش ماير بجروح في رأسه، ورجـع الصديقان إلى فايمار. واتخذ جوته قراره بصرف

النظـر عن الرحلـة، إذ رأى في هذا الحادث نـذير سـوء، وشعر أن القـدر يحذره من القيام بهذه الرحلة ويفرض عليه التسليم بإرادته.

إن تأثير هـذا الحادث العابـر على نفس الشاعـر كـانت له أسبـابه الخاصـة. فالقـرار الذي اتخذه بـالقيام بهذه الرحلـة كان القصـد منه قبل كل شيء هـو لقاء مريـانه فيليمر في فـرانكفورت. وقد تعرف على مـريانه في رحلتـه الأولى إلى مناطق نهري الراين والمايـن عام ١٨١٤، ثم التقيا ثـانية عـام ١٨١٥ عندمـا قام بـرحلته الثانية إلى هنـاك. وهكذا نشأت بينهما أواصر صداقة ومحبـة خلّدها ذلك الجزء من الديوان الشرقي المسمى «كتاب زليخا»، ولا ريب في أن هذه العلاقة منذ بدايتها، كانت قائمة على الـزهد والحرمان. فمريانه كانت متزوجة، وكـذلك كان جوته. وأي أمل في إقامة حياة مشتركة بينهما كـان أمرا مستبعدا بحكم المبادىء التي يلتزم بها جوته نفسه. إلا أن الأمر تغير بعد وفاة زوجة جوته في عام ١٨١٦. لقد أصبح الآن أرمل، كما كان يوهان يعقوب فيليمر على استعداد للانفصال عن زوجته، ولم يمانع في التضحية وإنكار ذاته حباً في جوته ومريانه. ولو قـد تمّت الرحلة بالفعل في صيف عام ١٨١٦ وتجدد اللقـاء مع مريانـه للمرة الثالثة، لكـان هناك احتمال كبير في أن تتطور الأحداث في هذا الاتجاه. ولاشك في أن هـذا كان سيعني بالنسة لحياة جوته في المستقبل سعادة لم ينعم بها من قبل أبدا، أعني الحياة المشتركة مع ندّ له فكـرا وثقافة. كـان جوته على وعي تـام بهذه الحقيقة عندمـا قرر القيام بـرحلته الثالثـة. ولكنه كان في الـوقت ذاته في وعي تام بأنـه لو سارت الأحـداث على هذا المنوال فسـوف يتسبب في تحطيم حياة زوجيـة. تلك حقيقة قـائمة لم يكن بـوسعه تجاهلها مهما فسَّر الأمور على هواه، ومهما قيل بشأن الصـداقة المخلصة التي يكنها نحوه يـوهان يعقوب فيليمر. لقـد كان الأمر يعني في نهاية المطـاف أن يتم الطلاق بين زوجين. ولكن جـوتـه أكـد قبـل ذلك بسنـوات قليلـة في روايتـه «الأنسـاب المختارة» أن قدسية الحياة الزوجية مثال نموذجي يبيّن الحدود الفاصلة بين القوانين الإلهيـة والقوانين البشريـة. وكان دافعـه لاختيار هـذا الموضوع هـو إحساسـه بأن المجتمع يتـزايد فيـه الميل نحـو الإباحيـة. وهكـذا صار الشـاعـر نفسه على شفـا

التصرف بشكل يتعارض مع ما دعا إليه في روايته، أي أن الكلمة والفعل لن يكونا عنده على ذلك التوافق والانسجام الذي حرص دائما على أن يكونا عليه.

ومهما كان الأمر، فقد بدأ جوته رحلته الثالثة إلى مناطق نهري الراين والماين وهو مغتم متعكر المزاج بعد وفاة زوجته كرستيانه. ولكن الأمل في السعادة الجديدة التي لاحت له في الأفق جعلته ينسى بعض الوقت كل الاعتبارات والشكوك. لقد كان على استعداد للمخاطرة بتمثيل الدور الذي قام به ادوارد (Eduard) في «الأنساب المختارة». غير أن الأمر لم يكن بحاجة لأكثر من سبب تافه، وهو تهشم محور عربته والحادث الذي نجم عنه في بداية الرحلة التي أزمع القيام بها، لكي يفيق من أحلامه الوردية، ويرى في ذلك نذير شؤم من القدر يومىء إليه بضرورة التضحية بما كان يمنّي به نفسه. ولهذا السبب لم يكمل جوته رحلته إلى مناطق نهري الراين والماين، بل لم يسافر إلى هناك بعد ذلك أبدا، مع أنها كانت موطنه الأصلي. وهكذا كانت التضحية بسعادته الشخصية هي الثمن الذي دفعه من أجل مبدأ أسمى، فأذعن لما كتبه عليه قدره، طبقا لما تقضي به مبادىء الأخلاق عند اسبنوزا ووفاء لإيمانه الشديد بضرورة الخضوع لإرادة الله كما يخضع لها المسلمون.

ونجد في المقالة التي تناول فيها جوته موضوع الإحتفال بالقديس روخوس أول صدى مباشر للحادث الذي ألمّ بعربته في عام ١٨١٦، فقد كانت هذه المقالة أول عمل أدبي قام به بعد أن صرف نظره عن رحلة الراين الثالثة. ولا ريب في أن الرسالة التي كتبها إلى صديقه هاينرش ماير ووصف له فيها الحالة النفسية التي كانت تنتابه آنذاك، قد عبرت على نحو دقيق عن الأفكار الرئيسية التي كانت تدور في خلده عندما كتب المقالة. ففي هذه الرسالة كتب جوته يقول:

> **هكذا يتعيَّن علينا أن نلوذ مجدداً بالإسلام (أي: بالتسليم المطلق لمشيئة الله)، وهذا أمر لن يكون عسيرا علينا مستقبلا، فيما لو كانت حالتنا أخف وطأة بعض الشيء مما هي عليه»** (٩٢).

ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن يشيد جوته بالقديس روخوس بصيغة تعبر

بشكل محدّد عن عقيدة نصرانية أيضا، إلا أنها أكثر صلة بالإسلام وبأفكار اسبنوزا. لقد أصبح «التسليم بمشيئة اللـه» هو كلمة العزاء التي يـواجه بها كل حالات اليأس والقنوط. وصارت هذه الكلمة شعارا يسود كل أعماله المتأخرة، وعلى وجه الخصوص روايته المنشورة بعد أربعة أعوام من كتابـة مقالته عن القديس روخوس. ففي العنوان الفرعي لهذه الرواية يتبين لنا بجلاء موقفه الأخلاقي الديني، إذ كتب هذا العنوان على الوجه التالي: «سنوات تجوال فلهلم مايستر أو القانطون».

أضف إلى هذا أن رسـائل الشاعر التي تـرجع إلى هذه الفترة المتأخرة من حيـاته، تشهد هي أيضا على «خضوعه لمشيئة اللّه وإرادته». ففي عام ١٨٢٠، عندما كانت زوجـة ابنه تعـاني من مرض خطير، كتب جـوته بنبرة مشبعـة بنفس الإيمان بالقضـاء والقدر إلى أحد أصدقائه قائلا:

لا يسعني أن أقول أكثر من أني أحاول هنا أيضا أن ألوذ بالإسلام (٩٣) (!)

وعلى نحو مشابـه كتب جوته عام ١٨٣١ إلى صديقـة تطلب منه النصيحة بشأن وباء الكوليرا الذي انتشر في طول البلاد وعرضها فقال:

«ليس بوسع امرىء أن يقدم النصح لامرىء آخر في هذا الشأن، فليتخذ كل إنسان القرار الذي يناسبـه. إننا جميعا نحيا في الإسلام مهما اختلفت الصور التي نقوي بها عزائمنا» (٩٤).

وفي ديسمبر من عام ١٨٢٠ كتب جوته إلى صديقـه فيلمر شاكرا إياه على إهدائه نسخة من مجموعـة حكمه المنشورة في فرانكفـورت عام ١٨٢١ تحت عنوان: «آراء في الحياة، كتاب للشباب» ومؤكدا له أن كتابه:

«يحفز على التفكير في كل الآراء الدينية الرشيدة، وأن الإسلام (هو الرأي) الذي سنقرّ به نحن جميعا، إن عاجلا أو آجلا» (٩٥).

وقـد انطوت المجمـوعة الأولى من أشعـاره المسمّاة «نفحات مـدجنة» على أفكـار مشابهة:

«ليس الجدّ أو المزاج، والاستيـاء أو راحـة البـال، سـوى ظـلال لنفس الشعـور. . . ولهذا نجـد أن مختلف التعـاليم الـرشيـدة تختتم بهذه النصيحة: كن سعيدا مبتهجا، فإن لم تستطع، فكن مغتبطا راضيا (أي كن قنوعا)».

ويدرك المرء بوضوح أن جـوته قد قصد هنا التوازن الـداخلي بالمفهوم الإسلامي، أي التوازن الذي لا تزعزعه نوائب الدهر ومصائبه.

وقد كتب الشـاعر وهـو في الثانية والثمانين من عمـره قبل وفاتـه بفترة وجيزة، وذلك عندما أرعبت الكوليرا «هذا الوحش الآسيوي» الناس، كتب يقول بلهجة تربوية:

«هنا، في المدينة وفي الريف، أظهر الناس ربـاطة جأش ملحوظة عندما أدركوا أن دفعهـا (أي الكوليرا) أمر مستحيل. فقـد ألغيت المستشفيات وما شابهها من مؤسسات. ولو أمعن المرء النظر للاحظ أن الناس، رغبة منهم في التحـرر من الخوف الفظيع، قـد ألقوا بأنفسهم في الإسـلام وفي الاطمئنان لحكمة الله الخفية» (٩٦).

من كل هذه الأقوال التي أوردنـاها يتبيّن لنا بجلاء أن جوته كـان يحيا بوعي على ضوء إحدى العقائد الأسـاسية في الإسلام، وأنه كان ينبه أصـدقاءه صراحة إلى هذه العقيدة. والجدير بالذكر أن الشاعر قد قدّر في الكالفينية (calvinismus)تأكيدها للعنايـة الإلهية على وجه الخصـوص. ففي حديث له مع المستشـار فون مولـر في عام ١٨١٩ قال جـوته بشـأن التقارب الـذي تصور وجـوده بين الديـانة المسيحيـة بثوبها الإصلاحي الجديد والإسلام:

«إن الاطمئنان والتسليم هما القاعدة الحقة لكل ديـانة رشيدة، فلابدّ من الـرضوخ لإرادة عليّـة تقـرر الأحـداث وتكتبها علينـا بحكمـة لم نستطع إدراكها، لأنها تفوق فهمنـا وعقولنا. وفي هذا تتشابـه المسيحية، بثوبها الإصلاحي الجديد، تشابها كبيرا مع الإسلام» (٩٧).

وفي مجموعة الأحاديث المشهورة التي يوردها «اكرمان» نجد جوته يثني على الإسلام ثناء يتميز بدلالته وإسهابه. فهو يعود هنا إلى إبراز قيمة التسليم بالقضاء والقدر لأهميته العظيمة لديه، إلا أنه يتطرق بعد ذلك ـــ وهذا شيء بالغ الندرة ـ إلى الأسس الجدلية التي تقوم عليها أصول التربية عند المسلمين، فيشيد، من خلالها أيضا، بمحاسن الإسلام إشادة تبلغ الذروة. يقول جوته طبقا لما يرويه عنه اكرمان:

«إذا أردتم أن تفهموا هذا كله في سياقه العام، فعليكم أن تدرسوا تاريخ الأديان كما درسته أنا على مدى خمسين عاما... إن العقائد التي يربى عليها المسلمون لتدعو لأعظم دهشة. فالعقيدة الدينية التي تقوّى بها عزائم شبابهم تقوم في أساسها على الإيمان بأنه لن يصيب الإنسان إلا ما كتبه له الّله الذي يدبر كل شيء، وبهذا الإيمان يتسلحون طوال حياتهم ويعيشون مطمئنين لا يكادون يحتاجون لشيء آخر» (٩٨).

ويواصل جوته حديثه قائلا:

«لا أريد البحث في صحة هذا المعتقد أو خطئه، ولا في نفعه أو ضرره، فالحقيقة هي أن فينا جميعا شيئا من هذه العقيدة حتى وإن لم يقم أحد بتعليمها لنا. إن الجندي الواقف في ميدان المعركة يقول بأن الرصاصة التي لم يكتب عليها اسمي لن تصيبني، وإلا فكيف يتسنى له المحافظة على رباطة جأشه وصفاء روحه وهو يواجه أشد المخاطر دون هذه الطمأنينة؟

والفكرة المسيحية القائلة بأنه ما من عصفور يهوي من السطح دون مشيئة الرب، مستقاة في الواقع من نفس المنبع، وتدل على قدرة عالية تدبر أصغر الأمور ولا يمكن أن يحدث شيء بمنأى عن إرادتها. ثم إن المسلمين يستهلون درسهم في الفلسفة بمناقشة المبدأ القائل بأنه ما من شيء في الوجود لا يمكن القول بشأنه قولا يخالفه مخالفة للنقيض. وهكذا يدربون عقول شبابهم عن طريق تكليفهم بالإتيان بآراء تنقض ما يصوغونه لهم

من مزاعم، الأمر الذي يؤدي حتما إلى يقظة العقل ولباقة اللسان. وبعد أن يعثر على النقيض المطلوب لكل فكرة مزعومة، ينشأ الشكل الذي يكون في الواقع هو الأمر الصادق مقارنا بكلا الطرفين. غير أن العقل لا يمكنه أن يستمر في الشك، لأن الشك يحفزه (أي العقل) إلى الاختبار والفحص بصورة أعمق، وعندما يتحقق هذا على أكمل وجه، ينشأ اليقين الذي هو الهدف والغاية التي تمنح الإنسان الطمأنينة التامة. إنكم ترون ــ «هكذا يستنتج جوته في حديثه ـ «أنه ما من شيء ينقص هذه العقيدة، وأننا، بالرغم من كل المناهج السائدة لدينا، لم نصل إلى أبعد منها ولن يكون بإمكان أي امرىء أن يتجاوزها. . . إن هذا المنهج الفلسفي الإسلامي معيار رشيد يستطيع أن يطبقه على نفسه وعلى غيره لكي يعرف مستوى الفضيلة العقلية التي بلغها».

على هذا النحو العظيم أشاد جوته بالإسلام وأثنى عليه (٩٩). ويثبت مضمون الحديث أنه، وإن كان قد بلغ السابعة والسبعين من عمره، أي بلغ خريف العمر، لم يتراخَ إعجابه بالإسلام أبدا، بل كان يتعاظم ويشتد رسوخه.

وكما بيَّنا في أكثر من موضع، فإن إيمان جوته بالعناية الإلهية، وهو في الواقع أمتن الأواصر التي تربطه بالإسلام، يعود أصلا إلى تبجيله لفلسفة اسبنوزا، هذه الفلسفة التي يشغل فيها الإيمان بالقضاء والقدر أيضا مكانا مركزيا (١٠٠). ومما تجدر ملاحظته أن إشادة جوته السابقة بالإسلام قد تزامنت مع انشغاله المكثف باسبنوزا. فمذكرات جوته اليومية تبين بوضوح أنه قرأ في ذلك اليوم، أي في الحادي عشر من أبريل من عام ١٨٢٧، كتابا عن اسبنوزا يعدّ أحد الكتب القليلة التي دافعت في العقود الأولى من القرن الثامن عشر عن الفيلسوف المفترى عليه، وأعني به كتاب يوهان كرستيان ايدلمان الشهير والنادر: «موسى بوجه مكشوف»، ولا ريب في أن انشغال جوته بفلسفة اسبنوزا قد وجه أفكار الأول صوب الإسلام في ذلك اليوم. فبسبب التطابق بين فلسفة اسبنوزا والإسلام في موضوع التسليم بالقضاء والقدر،

أعاد الانشغال بأحدهما الآخر إلى الذاكرة (*)، على نحو ما حدث تماما في سياق الأحاديث التي أجراها جوته مع أكرمان في فبراير ومارس من عام ١٨٣١، والتي سنتعرض لها فيما بعد.

«أحداث تنبىء ببداية مرحلة الديوان الشرقي»

قبل أن ينظم جوته قصائده ذات الروح الشرقية التي تألف منها بعد ذلك الديوان الشرقي، صادفته سلسلة من التجارب غير العادية التي يمكن القول بأنها تدعو حقا للعجب ولا تخلو من الغرابة، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الآثار التي تركتها على قصائد «الديوان» وكانت أول طلائع الشرق الإسلامي التي التقى بها في خريف عام ١٨١٣، صحيفة مخطوطة بحروف عربية حملها إليه جنود عادوا إلى فايمار، بعد مشاركتهم في الحرب في إسبانيا. وأراد جوته التعرف على مضمون هذه الكتابة المحيّرة، فتوجه إلى ذوي الاختصاص في جامعة ينّا راجيا منهم حلّ هذا اللغز[١٠١]. وكان المستشرق لورسباخ هو الذي ترجم مضمون هذه الصفحة الغريبة، إذ كتب إلى الشاعر يقول:

«إن الكلمات العربية التي تتضمنها هذه الشذرات التي أعيدها إليكم طيّ رسالتي، هي السورة رقم ١١٤، أي آخر سورة من سور القرآن ونصها: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم، قل أعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس، من الجنّة والناس﴾.

أما النص المكتوب بحروف صغيرة في أسفل الصفحة فهو ترجمتها الفارسية»[١٠٢].

حفزت هذه المعلومات جوته على الاهتمام بصورة مجددة بدراسة القرآن الكريم، وهكذا كانت «المصادفة» التي أدخلت السورة رقم ١١٤ إلى داره، من حيث لا

(*) تكرر المؤلفة هنا الخطأ الفاحش الذي سبق أن نبهنا إليه.. راجع الهامشين السابقين اللذين ينفيان هذا التطابق المزعوم (المراجع).

يدري، بداية لـدراسات مكثفة للقرآن الكريم في السنوات اللاحقة. والجديـر بالذكر في هذا المقام أن جـوته حا ول بعد مرور بضع سنـوات من ذلك الحادث، وبمساعدة نفر من المستشرقين، محاكاة الخط الذي كُتِبتْ به هذه السورة، ولا تزال المحاولات التي بذلها أيام تأليفه «الديوان» لمحاكاة الخط العربي محفوظة ضمن أوراقه (١٠٣).

أمـا الحادث الغريـب الآخر فقـد وقع لجوتـه عـام ١٨١٤، وكان قـد تحدث إلى صديقه تريبرا (trebra) بشأنه، إذ كتب إليه قائلا:

ولما كنت أتحدث عن بعض النبوءات، فيتعين عليّ أن أذكـر أن ثمة أمورا تحدث في أيـامنـا هــذه ولم يكن من الممكـن أن يسمح حتى للمتنبئين بالتكهـن بها. ومن ذا الذي كـان بوسعه قبل سنـوات قليلة أن يتنبأ بـأنه ستقام في قـاعة مـدرستنا الثانـوية البروتستانتيـة صلاة إسـلامية، وبأنها ستشهد تـلاوة من سـور القرآن. إن هـذا هو الـذي حدث فعـلا. فلقد عايشنا جماعة من البشكير وهم يؤدون الصلاة، وشاهدنا إمامهم ورحبنا بأميرهم في بناية المسرح (١٠٤).

وبعد أيام معدودة أخبر جوته ابنه عن الصدى الذي تركه هذا الحدث المحلي على بعض أبناء فايمار، إذ كتب إليه يقول: «لقد استعار العـديد من سيداتنا المتدينات ما في المكتبة من ترجمات للقرآن» (١٠٥).

وأما الحدث الثـالث غير العادي الـذي يستحق أن نذكـره في هذا السيـاق، فقد تحقق في فبراير عام ١٨١٤. إذ تـوجه إلى جوته تاجر تحف فنية مـن لايبزج كان يعاني ضائقة مالية، يسأله السعي لدى المكتبة الأميرية كي تقتني منه ثماني مخطوطات عربية وعربية فارسية وعربية تركية (١٠٦). ولا ريب في أنه كان «للمصادفة» هنا أيضا يد في هذا الحادث. ولما كـانت مهمة الإشراف على مكتبـات فايمار منوطـة بجوتـه، وكان يتعيّن على المكتبات الحصول على موافقته وموافقـة زميله الوزير فوجت (voigt) في الحالات التي تتطلب إنفاق مبالغ مالية كبيرة، لـذلك كان على جوته أن يبدي رأيه في هـذا الأمـر. وهكـذا أوعـز أولا بجلب هـذه المخطـوطـات من لايبـزج وإيـداعهـا

المكتبة[١٠٧]. وأوعز من ثمّ بأن يرسل سجل بهذه المخطوطات إلى لورسباخ «لكي يبين رأيه عن مضمونها» [١٠٨]. ولما لم يكن لدى جوته الوقت الكافي للنظر في المخطوطات الشرقية، وذلك لاقتراب موعد رحلته إلى مناطق نهري الراين والماين في صيف عام ١٨١٤، فقد أودع لدى المكتبة الكنوز المؤتمن عليها موصيا بضرورة الختم عليها بالشمع. ولكنه ما أن عاد إلى فايمار في نهاية أكتوبر من عام ١٨١٤ ومعه حصيلة ثرية من القصائد ذات المضامين الشرقية، حتى راح يبدي اهتماما مكثفا بالمخطوطات الثمينة الموجودة في عهدته. أما لورسباخ فما كان بمستطاعه تكوين فكرة محددة عن مضمون المخطوطات لاقتضاب المعلومات الواردة في السجل المرسل إليه، الأمر الذي دفعه لأن يطلب الاطلاع على النسخ الأصلية. ولأنه «لم يكن أحد مستعدا للتخلي عن المخطوطات المعنية نظرا لنفاستها»، فقد تولى جوته بنفسه عملية نقلها إلى ينا «وإرسالها شيئا فشيئا إلى الخبير المذكور» [١٠٩].

وعلى أساس المعلومات التي قدمها لورسباخ شفهيا وتحريريا، أوصى جوته «باقتناء المخطوطات لتكون نواة مجموعة من المخطوطات الشرقية» (١١٠) وكان جوته ينظر إلى كل الجهود المبذولة بهذا الشأن نظرة إيجابية عالية، حتى ولو قدر للصفقة ألا تسفر عن اقتناء المخطوطات المعنية. وتشهد على هذه الحقيقة الملاحظة التي كتبها إلى فوجت: «كان من الممكن أن نتصدى للأمر بغير طائل، إلا أن جهودنا لم تكن لتضيع سدى لو أتاحت لنا إقامة صلة أوثق بشخصية حميدة مثل لورسباخ» [١١١].

وأسفرت السعادة التي طغت على جوته وهو يمعن النظر في المخطوطات[١١٢]، والصلة الوثيقة التي أقامها مع خبير مختص، عن نتائج غاية في الأهمية تكشف عنها بجلاء الرسالة المؤرخة في يناير من عام ١٨١٥ التي أخبر بها جوته الوزير فوجت عن إتمام الصفقة، إذ يواصل حديثه إليه قائلا:

«ولما كنت قد أُرشِدْتُ بطريق المصادفة إلى الشرق، فيسعدني كل السعادة أن أرى نفسي وقد وضعت الأساس لمكتبة شرقية متواضعة،

لاسيما أن بداية هذا المشروع قد تحققت بالفعل (١١٣)

إننا لن ننافس كنوز صائب تيبو (١١٤) في كالكوتا، ولا كنوز السيد رش (Rich) المقيم في بغداد، ولكن ينبغي علينا، حتى ولو عجزنا عن قراءة هذه المخطوطات، أن نلقي على الأقل نظرة عليها، لكي تكون لدينا فكرة عن الشعر والأدب الشرقيين. إن هذه المخطوطات تعكس التقدير غير المحدود الذي يحظى به شعراؤهم وحكماؤهم وفقهاؤهم، كما أنها تعبر عما كانوا يتمتعون به من صبر ودقة عظيمين» (١١٥).

تفصح هذه الرسالة عن تقدير جوته للحظ الذي أرشده بمحض المصادفة إلى الشرق.

لقد سار الآن في طريقه للتعرف عن كثب على هذا العالم. ولذلك بدأ على طريقته في حلّ ألغاز «الحروف الهيروغليفية» التي اشتملت عليها هذه المخطوطات الغريبة عليه. وبهذه الطريقة أيضا تعرف على جوانب كثيرة من فكر الشرق وروحه، الأمر الذي أثار إعجابه وأسر لبَّه. ولكنه لم يحاول في هذه المرة ـ كما فعل في أيام شبابه ـ التمرس على كتابة الخط العربي، إذ يتطلب هذا أن يكون معه مرشد يأخذ بيده ـ مثل المستشرق باولوس أيام هايدلبرج. أما مستشار الكنيسة لورسباخ فلم يكن يضمر ميلا كبيرا لشعراء الشرق، ولذلك لم يكن معلما مناسبا لجوته، فضلا عن أنه كان يعاني آلام المرض وكان قد أشرف على الأيام الأخيرة من حياته. وأيا ما كان الأمر، فما أن نجح جوته في اقتناء المخطوطات للمكتبة الأميرية، حتى كتب إلى الوزير فوجت قائلا:

«إنني لسعيد حقا باقتناء المخطوطات الشرقية وإن كنت أجهل تماما حروفها العجيبة. فبها تأسس في مكتبتنا ميدان لدراسات مستقبلية»(١١٦).

والواقع أنه كان بوسعه أن يكون في غاية السعادة «باقتناء المخطوطات الشرقية»،

لأنها جاءت في اللحظة المناسبة من حياته، إذ يحتمل أنه لم يكن ليستطيع في أي لحظة أخرى غيرهـا أن يقدر هذه المخطوطـات حق قدرها كما فعل الآن. فإعجابه بحافظ (الشيرازي)من ناحية، وقصائده ذات الطابع الشرقي التي نظمها بعد تعرفه على هذه الموهبـة الشعريـة من ناحيـة، كل ذلك جعله الآن على أتم استعـداد لاستقبال هـذه المخطوطـات. غير أنه لم يكن يعلم حتى ذلك الحين إلى أين سيؤدي بـه هذا الاهتمام الجديد بعالم الشرق، ولا كانت لديه فكرة عن مدى عمقه وتأثيره. ومع هذا فقد شعر بأن هذه «الحروف العجيبة» قد أخذت تشغل بالـه. والرسالة التي بعثها إلى كرستيان هاينـرش شلوسر Christian Heinrich Schlosser)، بعد أيام من الرســالة السابقة الذكر، تبيّن بجلاء أنه (أي جوته) قد بدأ يفكر في تعلم العربية:

«يسعدني جـدا أن أعترف لكم بالأمر الذي يكـاد أن ينال كل اهتمامي في الوقت الـراهن، وهو أمـر يزيـدني غبطة لأنـه يذكـرني بشخصكم. لقد انتقلت بكل عزم وقوة إلى الشرق، إلى موطن الإيمان والرسالات والنبوءات والبشارات. إننا نتعـرف بأسلوبنا المعتـاد في الحياة والتفكير والدرس على أمور كثيرة مختلفة الجوانب، ونكتفي بالمعارف الموسوعية والمفاهيم العامة، ولكن الإنسان إذا تغلغل بنفسه في هذه البلاد ليدرك خصائصها المتميزة، اكتسب كل شيء في نظره حيـوية كبيرة ــ لم يبق إلا القليل وأبدأ في تعلم العربيـة أيضا، وإني لأود، على الأقل، أن أتعلم أبجديتهـا لكي أكون قادرا على تقليد التمائم والطلاسم والأختام بصورتها الأصلية.

وربما لا نجد لغـة أخرى يتحـد فيها الفكـر والكلمة والحرف اتحادا أوليـا أصيلا (كما هي الحال في العربية») (١١٧).

لا ريب في أن جوته لم يكن ليستطيع التوصل إلى مثل هـذه المعرفة المهمة التي تعبر عنها الجملـة الأخيرة من النص السابق من الـرسالـة، لولا انشغـاله المكثف بالمخطـوطات التـي وضعتها المصادفـة أمام عينيـه. صحيح أن الدافـع الرئيسي لتأليف الديوان يكمن في تعرف جوته على حافظ إثر إهداء الناشر «كوتا» في مايو

من عام ١٨١٤ نسخة من الترجمة التي قـام بها «هامر» لديـوانه، إلا أن الأحداث الغربية التي تحدثنا عنها آنفا، كانت بلاشك، عوامل مساعدة إلى أقصى حدّ في هذا السبيل، لاسيما أنها أوضحت لجوته الكثير من الأمور بشكل عياني ملموس، ومن ثمّ راسخ في الذاكرة. فالانطباعات العميقة التي تركتها الصفحة المخطوطة التي اشتملت على آخر سورة نزلت من القرآن الكريم، وكذلك الصلاة في فايمار والمخطوطـات الشرقية الوفيرة، كل ذلك أثـر في نفسه تأثيرا لا ينبغي التقليل من أهميته، فمن خلالـه ازداد استعداد جوته «للهجـرة» إلى الشرق عمقا. وتنوه بهذه الحقيقة، أيضـا، رسالة كتبهـا لزميله الـوزير حول مـوضوع اقتناء المخطـوطات الشرقية للمكتبة وجاء فيها:

«عند إمعان النظر يتبيّن أن الـدراسات الجديدة التي أعكف عليها الآن، هي نوع مـن «الهجرة» (*) إنها هروب من العصر الحاضر إلى قـرون من الـزمن بعيـدة، وإلى منـاطق يتـوق المرء إلى أن يعثر فيهـا على مـا يشبـه الفردوس..» (١١٨).

إسلاميات الديوان الشرقي (١٨١٤ ـ ١٨٢٠)

«وإذا الإسلام كان معناه أن للّه التسليم فإننا أجمعين، نحيا ونموت مسلمين»(**)

في شهري مايو ويونيو من عام ١٨١٤، أي بعد فترة وجيزة من التجارب الغربية التي عاشها جوته في الفترة الواقعة بين عام ١٨١٣ ومطلع عام ١٨١٤، دبج شاعرنا القصـائد الأولى من «الـديوان الغـربي ــ الشرقي»، أعني القصـائد الأولى من ذلك المؤلف الذي تنفس أجواء الفكر الإسلامي وأنجز بأجمعه بوحي معالم الإسلام. ولعله قد اتضح الآن أن هـذا الديـوان ما كان لـه أن يظهر للـوجود لو لم يتخـذ جوتـه منذ سنوات شبابه، هذا الموقف الإيجابي من الإسلام.

(*) كتب جوته كلمة «هجرة» بنطقها العربي ولكن في رسمها الفرنسي: «Hegire» (المترجم).
(**) من ترجمة المرحوم الشاعر عبد الرحمن صدقي (المراجع)

هذه حقيقـة لا يمكن الاختلاف عليها، وإلا فكيف تفسّر هذه الألفـة الحميمة للتصورات الدينية في العالم العربي، وهـذه المودة الصافية التي جعلت الشاعر يصول ويجول في رحـابه، لـو لم يكن قـد شعر نحـوه بتعـاطف عميق، واطلع على أحوالـه اطلاعا واسعا؟

إن هذا الارتبـاط وحده هو الـذي مكّن جوتـه أيضا من التحرك بحـرية بين الجدّ والمزاح عند تناول الموضوعات الدينية، وهو الذي أتـاح له أن يمزج شاعريته «بمرونة الشك» التي بدت لـه صفة رئيسية تميز بها مثلـه الأعلى وقدوته وهو الشـاعر الفارسي حـافظ (١١٩). وإذا كنا لا نجد في هـذا كله - كما هي الحال عند حافظ - أية نغمة نشاز، فإن ذلك يعود في الواقع إلى التبجيل المبدئي الذي كان جوته يكنُّه للإسلام.

اقتداء شاعر الديوان بحافظ القرآن

كان أهم ما يميّز «حافظ الشيرازي» في نظر جـوته هو أنه أقام تفكيره على أساس متين من القرآن الكريم. ويؤكد جوته أن حافظـا «القب صار بمنزلة اسم لشاعرنا»، وأنـه يعبر عن التشريف الـذي يحوزه أولئك الذيـن يحافظون القـرآن عن ظهـر قلب «ليكون في استطـاعتهم الاستشهـاد بالآيات المنـاسبة عنـد الحاجة، وليـزدادوا تقى، ويسكنوا الخلافات والنزاعات» (١٢٠). وفي سياق تقديره «لتوأمه» (١٢١) الفارسي، يقارن جوته هذا الاستيعاب الكلي القرآن الكـريم بالتضلع في معرفة العهدين القديم والجديد، وهو أمر كان واسع الانتشار، إلى حـد ما، في ألمانيا القرن الثامن عشر، كما كـان من حق جوتـه أن يدعيـه لنفسه أيضـا. وكان جـوته قـد أشاد في «التعليقـات والأبحاث» بحفظ فقـرات من العهدين القديـم والجديد عن ظهر قلب، مـؤكدا أن هـذا يؤدي بـالضرورة إلى «ثقافـة واسعة»، لأن الـذاكـرة المشغولـة دائما بأمور رفيعـة ساميـة، تحتفظ للشعور والحكم بمواد خالصـة للاستمتاع والتطبيق». ولـذلك كان يرى في حفظ فقرات من العهدين القديم والجديد عن ظهر قلب «عنوان شرف وتزكية لا لبس فيها» (١٢٢). وهكذا راح يشيد بحافظ (الشيرازي) قائلا:

«لقد كان يحفظ القرآن كله، ولم يكن البناء الديني الذي يقوم على أساسه لغزا بالنسبة إليه. وهو نفسه يقول:

«لقد حققت بالقرآن كل ما أمكنني التوصل إليه».

وقد قام بالتدريس درويشا وصوفيا وشيخا في مسقط رأسه شيراز التي لم يغادرها أبدا. . . وعُنِيَ بالدراسات الدينية والنحوية وجمع حوله عددا كبيرا من التلاميذ» (١٢٣).

وقد استلهم جوته من اقتران اسم حافظ بالقرآن الكريم قصيدته المسماة «لقب» فأبياتها التي يستهل بها «كتاب حافظ» استهلالا رائعا، تثني ثناء عظيما على تديّن حافظ وتقواه. وفي هذه القصيدة يتقابل الشاعران وجها لوجه، ويسأل الشاعر الألماني الشاعر الفارسي الذي تفصله عنه مئات السنين عن معنى اسمه: حافظ. وكان هدف جوته من سؤاله هذا هو بطبيعة الحال أن يشرح لقرائه الأوروبيين المعنى الديني لهذا اللقب:

لقب

الشاعر: قل لي يا محمد شمس الدين

لم سماك شعبك المجيد حافظ؟

حافظ: أحييك تحية التعظيم،

وأجيب عن سؤالك فأقول:

لأني دائم الذكر للإرث المبارك العظيم

وبتقواي وورعي أحمي نفسي وأصون

من عوادي الدهر الغشوم

كَنْزَ مبعوث كريم،

سموني حافظ الذكر الحكيم

وتنوه كلمات حافظ هنا بأحد الأهداف الأساسية للصوفية الذين كان ينتمي إليهم، وأعني به التطهر من الدنايا والشبهات ومما يدنس الروح عن طريق التذكر والتفكر (١٢٤). فكل من استغرقت أفكاره كلمات الله قد استطاع النأي بنفسه (عن عوادي الدهر الغشوم) (البيت الحادي عشر).

وجواب حافظ يثير على الفور لدى الشاعر إحساساً بوجود أواصر قربى متينة بينهما ويحفزه على التنافس معه، وكما يستند حافظ على القرآن الكريم، كذلك يمكنه هو أيضاً الاعتزاز بصلته العميقة بالعهدين القديم والجديد:

أما والأم كما تقول، يا حافظ،

فأراني حريا بمشاركتك في لقبك.

لأننا نغدو مشابهين للآخرين

عندما نتشابه وإياهم في التفكير،

فأنا شبيهك حق الشبه،

أنا الذي قبست نفسي الصورة البديعة

من كتبنا المقدسة

فانطبعت عليها كما انطبعت

صورة السيد على ذلك المنديل الفريد. (*)

ونشرت البهجة في الصدر الهادىء،

على رغم النكران والتكفير،

مع الصورة النقية للإيمان.

وهكذا نلاحظ من هذه الأبيات أن وجه الشبه بين حافظ القرآن وحافظ العهدين القديم والجديد تقوم، إلى جانب أمور أخرى، على طبيعة إيمانهما

(*) ينوه جوته هنا بما يروى من أن أسارير السيد المسيح عليه السلام قد انطبعت على صفحة المنديل الذي مسحت إحدى الصالحات به وجهه. (المترجم)

الهادىء (راجع البيت الثالث والعشرين عن نشر الإيمان في الصدر الهادىء . . .)، فهما لا يتكلمان عن ذلك كثيراً، وإنما يضمرانه في الفؤاد. ومع هذا فكلاهما تنتابه في بعض الأحايين نوبة تشكك تجعلهما هدفاً لهجوم المتشددين المتزمتين الذين ينفون عنهم صدق الإيمان. وإلى هذا يرمز البيت: (على الرغم من النكران والتكفير) (١٢٥) . إلا أن هجوم المتزمتين له علاقة أيضا بتشابه آخر يجمع بين جوته وحافظ، فتدينهما لا يؤدي بهما إلى اتخاذ موقف متجهم من الحياة، ولايمنعهما من الإقبال على الدنيا، كما أن إيمانهما ينسجم مع البهجة والغبطة، بل وينسجم مع ما كان ينتابهما، من حين لآخر، من حمق وطيش، لأن الغبطة أو البهجة هي الصفة المميزة لكلا الشاعرين. وإلى هذه الحقيقة يشير البيتان الأخيران في قصيدة جوته: «ونشرت البهجة / في الصدر الهادىء» (١٢٦) .

والواقع أن الترنيمة التي نظمها جوته في أيام شبابه وهي (مناجاة محمد)، لهي خير شاهد على موقف من الحياة يتميز بالإيجابية ويتفق مع التقوى والتدين. ولقد رأى البعض بحق أن جوته أراد (بمناجاة محمد) أن يضع في مقابل شكوى الشاعر المسيحي كلوبشتوك (Klopstock) (*) من العالم تديناً أكثر حظاً من الغبطة والبهجة. فالحياة الدنيا لم تكن بالنسبة لجوته وحافظ حياة بؤس وتعاسة في (وادي الأحزان). ومهما كانت الحال، فالأمر المهم هو أن جوته لا يكتفي بمحاكاة الشاعر المسلم، وإنما يقتدي بحافظ في استلهام من القرآن الكريم (١٢٧) بل إننا لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن جوته قد ذهب إلى أبعد من هذا: ففي القصيدة الرائعة التي استهل بها الديوان الشرقي عامة و(كتاب المغني) خاصة وهي قصيدة (هجرة)، أشار الشاعر من خلال عنوان القصيدة إلى رغبته في أن يهاجر كما هاجر محمد (ﷺ) (١٢٨) من مكة (المكرمة) إلى المدينة (المنورة) في عام ٦٢٢ (ميلادي)، (. . .). ففي المقطع الأول من القصيدة (يهاجر) مغني (الديوان الشرقي) إلى (الشرق الطاهر الصافي) (لكي يستروح نسيم الآباء). وتعني هذه

(*) شاعر ألماني ولد عام ١٧٢٤ وتوفي عام ١٨٠٣ . نشأ نشأة دينية متزمتة تركت آثارها على غالبية أشعاره وبخاصة قصيدته الكبرى عن المسيح (المترجم).

الهجرة الروحية إلى أماكن بعيـدة وعصور غابرة بداية مرحلة جـديدة في حياة شاعر الديوان، ولذلك نجده يقول ابتداء من البيت السابع :

«إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء،

أود أن أقود الأجناس البشرية،

وأنفذ بها في أعماق الأصل السحيق،

حين كانت تتلقى من لدن الربّ

وحي السماء بلغة الأرض. . . .»

ولا شك في أن هـذه الأبيات يمكن أن تنطبـق على القرآن الكـريم كما تنطبق على العهـدين القديم والجديـد. وينطبق الأمـر نفسـه على البيتين التاليين أيضـا (البيت السابع عشر وما بعده):

وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة هناك ذات شأن خطير،

لأنها كانت كلمة فاهت بها الشفاه.

فمن حق المرء هنا أيضاً أن يفترض أن المقصـود بهذين البيتين يمكن أن يكون هـو عصر الآبـاء العـرب الأولين، كما يمكن أن يكـون المقصـود بـه هـو العصر العبري، لأن كتب الوحي والأنـاجيل قد نقلت عن طريق الروايـة الشفاهية. ولم يترك محمد (ﷺ)، مثلـه في ذلك مثل المسيح (عليه السلام)، شيئاً مكتـوباً بخط يده (١٢٩). ولعل خير شاهد على أهمية (الكلمة الشفهية) وقوة تأثيرها في البلاد الإسلامية على وجه الخصـوص، هو التقليد المتعارف عليه هناك إلى يـومنا هذا، والقائم على حفظ القرآن (الكريم) عن ظهـر قلب. أضف إلى هذا أن جوته كان على علم بأن العـرب لم يـدونـوا أشعـارهم آنـذاك، بل ظلوا لفترة زمنيـة طـويلـة يتناقلـونها عن طريق الـرواية. وإذا كـانت أبيات قصيـدة (هجرة) تستعصي على التحديد القـاطع، فلا مراء في أنها تنطبق في كل الأحوال على التقاليـد الإسلامية وتنسجم معها انسجاماً تاماً.

تأثيرات قرآنية على قصائد (الديوان)

إن عدد قصائد (الديوان) المستلهمة من القرآن الكريم مباشرة ليس بالقليل، بل إن جوته يضمّن البعض منها صراحة آيات قرآنية، معتمداً في ذلك على الترجمة التي قام بها (فون هامر) والمنشورة في مجلة (كنوز الشرق) (١٣٠). وخير شاهد على هذا هو الآية ١١٥ من سورة البقرة:

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾

وكان جوته قد اطلع على ترجمة هذه الآية الكريمة في الأجزاء الستة من (كنوز الشرق)، إذ اختارها فون هامر شعاراً يتصدر المجلة. وهكذا ألهمته هذه الآية الرباعية التي يقول فيها (*):

لّله المشرق!
لّله المغرب!
والأرض شمالاً
والأرض جنوباً
تسكن آمنة
ما بين يديه (١٣١).

ومن الواضح أن جوته قد ضمّن البيتين الأولين الآية القرآنية صراحة ثم أضاف إليها البيتين الأخيرين جَرْياً على الأسلوب الذي تعود عليه وسوف نصادفه، من الآن فصاعداً، باستمرار. وحرصاً منه على التوسع في الفكرة المستقاة من الآية القرآنية وتحويلها إلى رباعية، أضاف إليها الشمال والجنوب رغبة منه في تأكيد أن العالم كله يستظل بالعناية الإلهية. وهذه الرباعية هي المطلع الذي استهل به مقطوعاته الشعرية المسماة (طلاسم) في (كتاب المغني) وهو الكتاب الأول في الديوان الشرقي.

(*) ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ٤٨، مع تغيير طفيف (المترجم).

والواقـع أنه لم يعمد فحسب إلى التضمين الصريـح في مطلع هذه المقطـوعات، وإنما تشتمل رباعيـة أخرى منها على أصداء قـوية تذكـرنا بترجمة (فون هامـر) للقرآن الكريم التي وجد فيها جوته الآيتين التاليتين في سورة الفاتحة:

﴿اهدنا الصراطَ المستقيم، صراط الذين أنعَمْتَ عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ (١٣٢).

وهنا أيضاً شعر جوته بدافع قـوي يحفزه لتحويل معنى هاتين الآيتين إلى مقطوعة شعرية حكمية، فنظم رباعية حرص فيها على الالتزام بالنص وإضفاء صيغة الدعاء عليه:

(يريد الضلال أن يربكني

لكنك تعرف كيف تهديني

فإن أقدمت على عمل أو أنشدت شعراً

فأنِرْ أنت لي جادةَ الطريق).

ربما يشق على القارىء إدراك مدى تأثر هذه الرباعية بالآية القرآنية بسبب الفعل (يربكني) الذي لاوجود له في النص القرآني. إلا أن الأمر سيكون يسيراً متى ما أخذنا الحقيقة التالية بعين الاعتبار: إن المسلم قادر على تحديد السلوك الضال، أي المنافي لـ (الصراط المستقيم) بسهـولـة، لأن القـرآن الكريم يشتمـل على القواعـد والمبـادىء الأساسية التـي تبين له (أي للمسلم) ما يهديه إلى الصراط المستقيم ومـا يضله عنه. وبهذا المعنى يكـون لهذه القـواعـد والمبـادىء تأثير لاينقطـع على حيـاة المسلم اليوميـة(١٣٣). أما بالنسبة لجوته فإن (الضلال) مـوضوع أكثر تعقيدا، لأن الشاعر الغربي لايتوافر على معـايير وقواعد سلوكية بينة بالصورة التي شرحنـاها. ولذلك نجد جـوتـه يتحدث هنـا عن (الإربـاك)، تعبيراً عن عـدم وضوح رؤيتـه لماهيـة الصراط المستقيم. ولرب قائل يقول بأنه كـان يقصد بـ(الضلال) الهيام دونما هدف وعلى غير هـدى) (١٣٤)، إلا أن كلمة (تهديني) تقطع الشك باليقين. فـالهداية، بلا ريب، من اللـه تعالى، وهـو الهادي إلى سواء السبيل. ومن هنـا نراه يتـوسل إليه أن ينير لـه

جادة الطريق في حياته كلها. وقد توسع الشاعر في هذه الفكرة أيضا فأضاف من عنده فكرة التوسل إلى الله أن يهديه إلى الرشاد في كل ما يعمل وما يبدع من شعر.

وهنا مقطوعة شعرية أخرى في (كتاب المغني) كان جوته قد ضمنها صراحة الآية الكريمة رقم ٩٨ من سورة الأنعام:

﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾.

وتنبه هذه الآية القرآنية المؤمنين إلى نعم الله عليهم، ففي الظلمات حيث تتعذر الرؤية، يستطيع الإنسان، سواء أكان في البر أو في البحر، أن يهتدي بالنجوم (ولعل ضرب المثل بالبحر أن يكون خير تأكيد لذلك). ولاريب في أن لهذه النعمة جانباً آخر. الاهتداء عن طريق رفع البصر نحو السماء المرصعة بالنجوم ينطوي كذلك على معنى أخلاقي، أعني السير على هدي الشريعة السماوية. ولقد استلهم الشاعر هذا كله في مقطوعته، ولكنه شعر بدافع قوي يحفزه لإضافة عنصر آخر أوحاه إليه وجدانه الشعري ولم يشتمل عليه التنبيه القرآني: فالإحساس بالتسامي عند رفع البصر إلى (السماء المرصعة بالنجوم من فوقنا) (كما تقول عبارة كانط Kant الشهيرة) يزداد عمقاً من خلال ما يجنيه المرء من مشاعر الغبطة والسرور، ولذلك وجد نفسه يقول:

(هو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها في البر والبحر
ولكي تنعموا بزينتها
وتنظروا دائما إلى السماء) (١٣٥)(*)

ولم يكتف جوته بالتضمين الصريح، بل عمد أيضاً إلى تقفية بيته الثالث بكلمة

(*)ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ٤٩، مع تغيير طفيف (المترجم).

(ergetzt) (لكي تتنعموا) تماشياً مع كلمة (gesetzt) (جعل) ((وهو الـذي جعل لكم النجوم)) التي قفَّى بها المترجم النص الألماني.

وإذا كانت الآيـة الكريمة قـد لفتت نظر النـاس إلى أن الله سبحانـه قد (جعل) النجوم هادياً لهم على طريق العمل الصالح، فإن الشاعر يضيف الجانب الجمالي من واقع إحسـاسه بنص الآيـة. وقد صـور لـه هذا الإحسـاس أن رؤية السماء المرصعـة بالنجوم تسبغ على الإنسان متعة فائقة، تبهره وتفتنه وتجعله عل الدوام يرنو ببصره إلى السماء. وليست هذه في الواقع سـوى إحدى الإضافات المميزة لشاعـرية جوته، لأن نغمة الابتهاج والسرور بروعة النجوم تتردد في العديد من قصائده. وهاك مثالاً واحداً على ذلك نستقيه من قصيـدته المسماة (التعـزي بالـدموع) (Trost in Traenen) المنظومة عام ١٨٠٣ وفيهـا يقول جوته: (النجوم لايهواها الإنسـان/ إنه يسر بجلال رونقهـا/ ويرنـو إليها بـافتنان في كل ليلـة صافيـة). وفي الديـوا الشرقي أيضاً نجـد الإشادة (برونق) سماء الليل المرصعة بالنجوم، فهي تخلب لبَّ شاعرنا الذي دأب على النظر للأمور من منظور ديني(١٣٦).

وفي (كتاب سـوء المزاج) من الديـوان الشرقي نجد مقطوعـة شعريـة تنطوي على شيء من الغرابة، إذ تعـود بجذورها أيضا إلى القرآن الكريم على نحـو ما، وربما كان التعبير الأدق هو أنه قد اعتقد أنه أخذ معنـاها من القرآن، بدليل أنه أشار في أسفلها إلى السورة رقم ٢٢ (سـورة الحج، الآية رقم١٥). والحقيقـة أنه لم يستقهـا من القرآن مباشرة، وإنما وقع عليها في السيرة النبويـة التي كتبها ألزنر (Oelsner) وكان«ألـزنر» هذا قد ذكر فحوى الآية الكريمة في أحد هوامش كتابه على النحو التالي:

إذا اغتاظ أحد لأن الله
قد منح محمداً الأمن والعون،
فليضع حبلاً على عماد داره
ويربط نفسه به،

وسوف يشعر بأن غيظه

قد سكن (١٣٧) (*) .

وقد ألهمت هذه الفقرات شاعرنا الأبيات التالية :

النبي يقول :

إذا اغتاظ أحد من أن الله قد شاء

أن ينعم على محمد بالرعاية والهناء ،

فليثبت حبلاً غليظاً بأقوى عارضة في قاعة بيته

وليربط نفسه فيه ! فسوف يحمله ويكفيه ،

ويشعر بأن غيظه قد ذهب ولن يعود ! (١٣٨)(**)

ولربما أعطت هذه المقطوعة الشعرية ، التي كان جوته قد سماها في بادىء الأمر (تحدي الأنبياء) ، الانطباع بأن القرآن الكريم قد دعا أولئك الذين حسدوا النبي على النعمة التي حباه الله بها ، إلى أن يقتلوا أنفسهم بأنفسهم أو ينتحروا ، ولكن مثل هذا الاستنتاج لايتفق مع الحقيقة ، لأن الإسلام لايقر فكرة الانتحار على الإطلاق ، ولأن المسلم يعتقد أن كل ما يصيبه فهو من الله وعليه أن يسلم به ويتقبله راضيا . وحقيقة الأمر أن ترجمة هذه الآية كانت ترجمة خاطئة ولذلك وقع جوته ضحية المصدر الذي اعتمد عليه . ومع ذلك لم يخل هذا الخطأ من جانب إيجابي يحسب للديوان الشرقي ، وهل هناك قارىء للديوان لم يشعر بروعة هذه المقطوعة؟!

(*) نص الآية الكريمة هو:
﴿من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع ، فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ﴾ .
وحسبما ورد في كتب التفسير فإن المراد بالقطع هنا الاختناق ، والمراد بالاختناق هو ما يفعله من اشتد غيظه وحسرته طمعاً فيما لايصل إليه ، كقوله للحسود : مت كمداً ، أو اختنق كمداً ، فإنك لاتقدر على غير ذلك (المترجم) .

(**) ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي ، النور والفراشة ، مصدر سابق ، ص ١٠٠ (المترجم) .

وبالإضافة إلى هذه الحالات التي ترك فيها القرآن آثاراً مباشرة على شعر جوته، هناك شواهد أخرى على آثار قرآنية غير مباشرة. فالقصيدة المسماة «الخلق والأحياء»(*) التي تناول فيها جوته خَلْق آدم، استلهمت بلا ريب إحدى قصائد حافظ الشيرازي، إلا أن أبيات حافظ نفسها كانت مستوحاة بغير شك من الآية الكريمة ٢٦، من السورة رقم ١٥ (سورة الحجر)(**).

وهناك قصيدة أخرى في (كتاب حافظ) اسمها (شكوى) ما كان لها هي الأخرى أن تظهر للوجود لولا الآية الكريمة ٢٢١ من السورة رقم ٢٦ (سورة الشعراء):

﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين؟ (٢٢١)، تنزل على كل أفاكٍ أثيم (٢٢٢)، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون (٢٢٣)، والشعراء يتبعهم الغاوون (٢٢٤)، ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون (٢٢٥)، وأنهم يقولون مالايفعلون(٢٢٦)، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلبٍ ينقلبون (٢٢٧)﴾.

وكان جوته قد قرأ هذه الآيات الكريمة في (كنوز الشرق) في ترجمة (فون هامر) فاقتبسها وكتبها بمداد أحمر تحت عنوان (شكوى)، ومن المرجح أن يكون جوته قد دوّن هذه الآيات يوم ٧ أو٨ مارس من عام ١٨١٥، إذ كتب في مذكراته اليومية أنه كان يطالع القرآن الكريم في هذين اليومين. وفي يوم ١٠ مارس من عام ١٨١٥، أي بعد يومين أو ثلاثة أيام من هذه المطالعة، نظم جوته قصيدته (شكوى) التي ضمنها فيما بعد (كتاب حافظ) والتي نصها:

شكوى

أتدري لمن يقوم الشيطان بالمرصاد

(*) الخلق والإحياء (قصيدة طويلة اشتمل (عليها كتاب المغني) ومطلعها هو:
آدم كان فلذة من صلصال مسنون
أحالها إلى إنسان رب العالمين (المترجم)

(**) نص الآية الكريمة هو: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإٍ مسنون﴾.

في الفيافي بين الصخور والأسوار؟
وكيف يجيل فيهم النظرات الحداد،
مقتاداً إياهم إلى أبواب النار؟
إن هؤلاء هم الكذابون الأشرار.

والشاعر، لماذا لايرتاع
من الدخول في زمرة هؤلاء الرعاع!

هل يعرف مَن يرافق ويصاحب،
هذا الذي لايعمل إلا في حال من الجنون غالبة؟
أنه سيهيم على وجهه في القفار والبيد،
لايحدوه غير حب عنيد.
وأغانيه الشاكية المسطورة في الرمال.
ستجعلها الريح أبداً في ترحال.
إنه لايعي ما يقول
ولايفعل ما يهذي به.

إن الناس سيتركون قصيده يذهب حيث شاء،
لأنه لا يتفق والقرآن.
فعلموا الناس أيها الراسخون في العلم،
والمتدثرون بدثار الحكمة،
علموا المسلمين المخلصين واجبهم المتين(*).

....

....

....

(*) من ترجمة أستاذنا الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) (المراجع).

ويشير تقسيم القصيدة إلى أربعة مقاطع إلى أن هناك أصواتاً عديدة ترتفع شاكية. ولكن مضمون القصيدة اعتمد اعتماداً واضحاً على النص القرآني. فالمتحدث في الفقرة الأولى التي تشتمل على خمسة أبيات، يكرر صراحة مضمون الآيتين (٢٢١)و (٢٢٢). أما المتحدث في المقطع الثاني المكون من بيتين فقط، فيعيد فحوى الآيتين (٢٢٣)و (٢٢٤) وفي النص القرآني وفي القصيدة أيضاً تتم إدانة الشعراء بسبب خضوعهم لغوايات الأشرار، وبسبب غوايتهم هم أنفسهم للآخرين. أما المتحدث في الفقرة الثالثة فإنه يفترض - اتفاقاً مع الآية (٢٢٥) والآية (٢٢٦) - أن الشعراء لاينشدون الشعر إلا في حالة (من الجنون)، أي أنهم لايعون مايقولون. (. . . . . .). وأما الفقرة الرابعة فإنها تحث الحكماء والمتدثرين بأردية العلم على أن يجدوا الدواء الناجع الذي يمنع انتشار هذه الأشعار المخالفة لروح القرآن الكريم.

وإلى جانب هذه القصائد نجد قصائد أخرى عديدة كان جوته قد استوحاها من القرآن الكريم، إلا أننا نرجىء الحديث عنها في هذا المقام، راجين أن نتناولها في الفقرات التالية من هذا الكتاب، (. . . . . . .).

التسليم بمشيئة الله في الديوان

تحدثنا في فصل سابق وهو: (الإسلام في الحياة العملية) عن إيمان جوته بأن كل شيء مكتوب ومقدر من قِبَل الخالق. وقد استشهدنا على هذا الإيمان بالآيات التي أخذها الشاعر في القرآن الكريم وبالعديد من رسائله وتصريحاته الشفهية. ولهذا لايستغرب أن نعثر في (الديوان الشرقي) أيضا على عبارات يمكن وصفها بأنها (قدرية). وللدلالة على هذا نسوق فيما يلي عدداً من الأمثلة بادئين بقصيدة من (كتاب الحكم)(*):

(*)ورد لفظ الجلالة في النص الأصلي بنطقه العربي: Allah (المراجع).

ماذا تريد أن تصنع بالعالم؟ لقد تم صنعه،

ورب الخلق دبر كل شيء.

تحدد نصيبك، فاتبع السبيل،

بدأ الطريق، فأتم الرحلة،

لن تغير منه الهموم والأحزان،

بل ستظل تطيح بك بعيداً عن الاتزان (١٣٩).

وكما كانت الحال في مناسبات أخرى، يدعو الشاعر المولع بنثر (الطلاسم) بين قصائد ديوانه الشرقي إلى تحقيق حالة يسودها التوازن الروحي. فالهموم والأحزان والمخاوف من المصائب الممكنة لن تغير شيئاً ولن تدفع شراً، بل ستظل تخرج المرء عن (الاتزان). أما إذا تقبل المرء المكتوب له ورضي عنه واقتنع به، وراح يتم رحلة حياته المرسومة سلفا وهو مؤمن بأن العقل الإلهي قد دبر بحكمته كل شيء، عندئذ تغمر الناس حالة انسجام وطمأنينة روحية شبيهة بتلك الحالة التي أنعم بها الله على المسلمين.

ونحن نعثر على هذا الإيمان بالقدر عند الصبي الذي يرد ذكره في (كتاب الساقي) ففي قصيدة بعنوان (ليلة صيف) يكرر الصبي بسذاجة الأطفال ما كان قد علمه إياه الشاعر العجوز: إذا كان النجم كبيراً أو صغيراً، متوهج البريق أو أقل توهجاً، فكل شيء قد قُدر سلفاً. وبهذا الإيمان يرفع الطفل بصره إلى السماء المرصعة بالنجوم قائلاً لمعلمه (المقطع الثالث وما بعده):

لأني أعلم أنك تحب النظر إلى الأعالي،

في سعيك للتطلع إلى اللانهائي،

حين تتنافس هاتان الناران المتوهجتان في زرقة السماء

في الإشادة كل منهما بالأخرى.

وتكتفي الأنصع بريقاً بقولها:

«إني لأتوهج في مكاني هذا،
ولو شاء الله أن يزيد في أجلك
لسطعت أنت أيضاً مثلي».

وهكذا يخضع كل شيء للإرادة العلية، فالتدبير الإلهي الذي يدلل عليه الشاعر في حديثه عن السماء المرصعة بالنجوم، يتحكم حتى في حياة الطيور. أليست هي الحكمة الإلهية التي شاءت للعش أن يكون كبيراً أو صغيراً؟ أجل! كل شيء يخضع لإرادته سبحانه وتعالى:

«ألا إن كل شيء شاءه الله رائع،
لأنه سبحانه هو الخير الأعظم،
وهكذا تنام كل الطيور
في أوكارها الصغيرة والكبيرة...

هذا ما علمتني إياه،
أو شيء مثل هذا،
وما سمعته منك،
لن يفلت من قلبي».

والحقيقة هي أن ما (علمه) الشاعر للفتى (راجع الأبيات السابقة) ليس سوى العقيدة الإسلامية التي ترى أن كل شيء محدد ومقدر سلفاً. ولاريب في أن الوعي بأن العناية الإلهية تحيط بكل ما في الوجود قد منح الفتى الشعور بالطمأنينة والأمان. ولكن لاينبغي أن يغيب عنا أن الصدى الساذج سذاجة الطفولة يعكس هنا شعوراً (إسلامياً) عميق التأصل في حياة شاعر الديوان.

ومما يدعو للدهشة أن (يرشد) الشاعرُ الألماني عميد الفن الشعري الفارسي، وهو الفردوسي، إلى ما هو إسلامي، وذلك في قصيدته التي يقول فيها:

الفردوسي يقول:

«أيها العالم قبحت وما أفظع شرك!

أنت تغذو وتربي، وبنفس الوقت تهلك!»(*)

ويفند الشاعر الألماني ادعاء الفردوسي هذا محتجاً بالعناية الإلهية وبما يتفق مع روح العقيدة الإسلامية، إذ يقول:

إن من يرضى الله عنه (**)

يغذو نفسه ويربيها ويحيا في ثراء(١٤٠).

ونجد في (كتاب سوء المزاج) قصيدة تكاد أن تكون إعلاناً واضحاً عن عقيدة العناية الإلهية أو التدبير الإلهي في الإسلام:

«تيمور يقول:

ماذا؟ هل تقدحون في العاصفة العاتية للكبرياء،

أيها الفقهاء الكذابون!

لو قدر الله (***) عليّ أن أكون دودة،

لخلقني دودة» (١٤١)

ويتطابق منطق تيمور مع العقيدة الإسلامية تطابقاً تاماً. فكل مخلوق، سواء أكان هو فاتح العالم تيمور لنك أم كان دودة، قد غدا على ما هوعليه لأن الله قد شاء له ذلك وقضى به. وتيمور في (الديوان) ليس سوى كناية مستترة عن نابليون. ولكن جوته يعني هنا ذاته أيضاً، بدليل أن قراءة المخطوطة يمكن أن يستبدل فيها حاتم بتيمور. و(كتاب سوء المزاج) هو المكان الذي (يحسن

(*) القصيدة من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ١٠١ (المترجم).

(**)من ترجمة د. عبدالغفار مكاوي في المرجع السابق، ص ٩٧

(***) ورد لفظ الجلالة بنطقه العربي Allah (المترجم)

(الشاعر) صنعاً حين ينفس فيه عما يسخطه ويعكر نشاطه أو يعوقه)، وذلك كما قال جوته نفسه في (التعليقات والأبحاث). ومما يجدر التنبيه إليه أن كلمة (الفقهاء) (Pfaffen) السابقة الذكر لايقصد بها بالضرورة خصومه من رجال الدين (١٤٢)، إذ من المحتمل أن يكون المقصود بها مجموعات أخرى من ضيقي الأفق والمتسلطين المعادين للفكر الذين أرادوا التدخل في حياة الشاعر وإنتاجه متسببين بذلك في تعكير صفو حياته. ولعل خصوم نظريته في الألوان هم خير شاهد على هذه المجموعة من الأفراد، إذ كان هؤلاء قد جروه إلى حرب كلامية سدتها القلم ولحمتها المداد. ولقد شاءت المصادفات أن يكون لقب خصمه الرئيسي في هذه المعركة هو (Pfaff) (الفقيه) (١٤٣).

مهما كانت الحال، فإن الأمر الذي يلفت نظر القارىء لـ (كتاب سوء المزاج)، هو أن هذا الكتاب ـ وإن كان شاعر الديوان قد أعرب فيه على لسان تيمور عن استيائه وغضبه من ناحية، وعن اعتزازه بأن العناية الإلهية لم تقض عليه بأن يكون دودة ـ لم يفصح من ناحية أخرى، فيما خلا القصيدة السابقة، عن موقف ملموس ينم عن تسليم بالقدر المكتوب وإيمان به بالصورة التي تمليها العقيدة الإسلامية.

أما (كتاب الأمثال) فهو على العكس من ذلك، إذ نجد فيه على وجه الخصوص قصائد كثيرة تدور في جوهرها حول الإيمان بالمكتوب والتسليم به في رضى واطمئنان. فغالبية الأمثال الواردة في هذا الكتاب تنتمي إلى ذلك الصنف من الأشعار التي كان الشاعر نفسه قد وصفها بأنها (إسلامية) بالمعنى الصحيح، وذلك لأنها:

(تعبر عن الأحكام والتصاريف الرائعة التي تقضي بها
الحكمة الإلهية التي تستعصي على الإدراك والتفسير،
لأنها تلقن وتؤكد معنى الإسلام الصحيح، أعني التسليم
المطلق بمشيئة الله، والإيقان بأنه لايمكن لأحد أن
يفلت من المصير المكتوب له) (١٤٤).

وينطبق هـذا الـوصف على القصـائد التـاليـة: (تحدرت قطـرة خـائفـة من السماء)[١٤٥]، و (غناء البلبل في الليل)[١٤٦] و (الإيمان بالمعجزات)[١٤٧]. و (ودعت جوف محـار لؤلؤة)[١٤٨]، و (كان عند إمبراطور محاسبان)[١٤٩]، و (يقول القدر الجديـد للمقلاة)[١٥٠] و (كل الناس كبـاراً وصغاراً)[١٥١]. وإذا كانت جميع هذه القصائد تشيد على نحو مـن الأنحاء بالتواضع وتوصي به، فمرد ذلك إلى صلتهـا الوثيقـة بضرورة (التسليم المطلق بمشيئة اللـه). ويطالب جوته في (التعليقات والأبحاث) القارىء الفطن (بأن يدرك) السياق الذي ينبغي أن يدخل في إطاره ما نقدمه هنا[١٥٢] (من أمثال). وما هذا الطلب في الواقع إلا إشارة خفية، إلا أنها أكيدة، للعقيدة الإسلامية الأساسية.

والحق أن جـوته لم يكن بحـاجة لتنبيـه القـارىء إلى هذا الأمـر، فمن بين سطور الأمثال الواردة في القصائد الآنفة الذكر يستطيع المرء بسهولة أن يلمس الأثر العميق الذي تركته هذه العقيـدة الإسلامية في نفسه. وليس هذا كله في الـواقع سوى دليل واحـد، من أدلـة كثيرة، على جديـة المساعي التي بـذلها جوته لنشر عقيـدة التسليم بالمكتوب والإذعان لقضاء الله. فحـديثه عنها لم ينقطع أبداً، مما يعطـي المرء انطباعاً بأن الشاعر قـد آمن في السنوات الأخيرة من حيـاته بأن هـذه العقيدة الإسـلاميـة الأساسيـة هي أهم جوانب التـدين والتقوى بوجه عام(*).

كان جوته شغوفاً باختيار اللـؤلؤ كاستعارة مجازية تعبر عن الشعر والشعراء. ويتبين هذا بـوضوح في المثل الآخر الذي يـذكر فيه جوتـه كيف: (ودعت جوف محار لؤلـؤة. . . .)، إذ يأتي شاعر الديـوان هنا أيضاً إلى الحديث عن مشكـلاته

(*)تصرفت في العبارة الأخيرة تصرفاً طفيفـاً لا يغير كثيراً من المعنى الذي يقصده جوتـه، وإن كانت المؤلفة قد أساءت التعبير عنه عندما قالت إن التسليم بالقدر والمكتوب هو (أهم جوانب العقيدة الإسلاميـة)، وهو قـول يمكن أن يساء فهمـه كما يدل في تقـديري على سـوء فهم غير مقصود. (المراجع).

وهمومـه الشخصية . وفي قصيـدة يتغـزل فيهـا بزليخـا (أي مـريـانه فيليمـر . .) يتحدث جوته أيضاً في (لآلىء شعرية) تلقي بها (أمواج) هوى زليخا (المتلاطمة) على (شاطىء الحيـاة المهجور) لشـاعر الديـوان . كما أنه يصف هنـا أغاني غـزله بزليخا بأنها (قطرات من غيث الله (*)/ نضجت في محار متواضع) (١٥٣) . ومن هذا كله يتضح لنا بجلاء أن استلهام جـوته للمثل الإسلامي الذي انطلقنا منه ، لم يكن في الواقع إلا تعبيراً عن إيمانـه الشخصي بأن الله يجازي (شجـاعة الإيمان المتواضعـة) ويغضب من التهـور والتبجح . ويتأكد صـدق هذه الـرؤية عنـدما نلقي نظـرة على قصيدة أخـرى في الديـوان تحدث فيها جـوته أيضـاً ، مع بعض التغيير في الموضوع ، عن تحول قطرة المطر إلى لؤلـؤة ، أو إلى (لؤلؤة شعرية) كما نود أن نضيـف من عندنا ، وعن اعتقاده أن هـذا التحول يكمن فيه (مكسب للحياة) يرمي به «الموج» على «الشاطىء» (١٥٤) .

وتفصح عبارة جوته المركبة (شجاعة الإيمان) التي وردت في القصيدة التي نظمها في السنـوات الأخيرة من حيـاتـه واستلهمهـا من المثل الإسـلامي ، عن نفس الموقف المتفائل المطمئن الذي اتسم به في أيام شبابه . ونضرب هنا مثلاً معبراً عن هذا التفاؤل والاطمئنان في صورة البحار التي استخدمها جـوته ، حينذاك ، كاستعارة مجازية تدل على مشاعره في تلك الأيام ، إذ قال : (سواء انتهى إلى الإخفاق أم رسا على الشاطىء/ فهو دائم الثقة بآلهته) (١٥٥) . كما نعثر على نفس الصدى في صرخة جوته الشاب :

«تحدوا كل المخاطر والأهوال/ وعيشوا مطمئنين . . . استدعوا أذرع الآلهة/ لتضمكـــم» (١٥٦) . ويتبين لنا من هـذه النماذج كلها أن المثل الإسـلامي عن اللؤلؤة التي نجـت من «رعب البحار العاصفة» قد انطـوى في الواقع على نفس «شجـاعـة الإيمان» ، حتى وإن لم تكن هـذه الشجاعـة على النحـو العـاصف المتحدي الـذي لاحظناه في قصـائد مرحلـة الشباب ، وسبب ذلك هـو أن ثقة جوته بالعنـاية الإلهية أو التقدير الإلهي قد تحول في السنـوات المتقدمة من عمره

(*)في هذا البيت أيضاً ورد لفظ الجلالة مكتوباً بنطقه العربي : allah (المترجم)

إلى تفـاؤل ديني يعبر عن نفسـه على نحو (هـادىء)، ويتسم بصلتـه المتينة بـ «التسليم» الإسلامي .

ولقد بينا في سياق الحديث عن «الإسـلام في الحياة العملية» أن الشاعر لم يألُ جهـداً في التذكير بضرورة التسليم بمشيئـة الله ، واستعـرضنا هنـاك العديـد من الرسائل التـي يستشهد فيها جوته بـالبيت الذي يقول فيـه : «فعلى الإسلام نحيا ونمـوت نحن أجمعين»، وهـو البيت الـذي جعلنـاه شعـاراً نستهل بـه هـذا الفصـل[١٥٧] . وكان هذا البيت قد جـاء ضمن رباعية في «كتاب الحِكَم» ربط فيها جوته موضوع التسليم بمشيئة الله بالدعوة إلى التسامح ، إذ قال :

من حماقة الإنسان في دنياه

أن يتعصب كل منا لما يراه

وإذا كان الإسلام معناه أن لله التسليم

فعلى الإسلام، نحيا ونموت نحن أجمعين [١٥٨] (*) .

ونـود أخيراً أن نسوق شـاهداً ختـاميـاً من بيتين من «كتاب الحِكَم» زبـدتهما التسليم بمشيئة الله :

إذا امتحنك القدر، فهو يعلم جيداً لماذا،

إنه يريد منك القناعة! فأطع دونما اعتراض .

وليس من قبيل المصادفـة أن يجعل جوتـه هذين البيتين شعاراً لطبعـة «سنوات تجوال فلهلم مايستر» الأولى، هـذه الروايـة التي تدعـو بلا انقطاع إلى «الـزهادة» و «القنـاعة» . فالبيتان ينسجمان انسجاماً تاماً مع الهدف الذي ترمي إليه هذه الرواية التي كتبها جوته في سنوات الشيخوخة ، يدعوان إلى ريـاضة النفس على القناعة ، أي إلى التخلي عما لم يقسمه لنا القدر، والرضى من الأعماق بما «نُبتلى به» دونما اعتراض . .

(*) ترجمة الشـاعر الكبير المرحوم عبدالـرحمن صدقي، الشرق والإسلام، مصـدر سابق، ص ٣٥. (المترجم)

التوحيد في الديوان

أشرنا في معرض حديثنا عن الآيات التي اقتبس جوته الشاب معانيها من القرآن الكريم، إلى التقدير العظيم الذي كان الشاعر يكنه لعقيدة التوحيد. والحقيقة أن هذه المناسبة لم تكن هي الموضع الوحيد الذي عبر فيه جوته عن ثنائه على هذه العقيدة، إذ عاد إلى الحديث عنها في «التعليقات والأبحاث» أيضا، وكتب في الفصل المسمى (محمود الغزنوي)، على سبيل المثال، قائلا:

«والإيمان بالله الواحد يسمو

بالروح دائما، لأنه يرد

الإنسان إلى وحدة ذاته» (١٥٩).

وقد تحدث أيضاً عن هذه العقيدة في قصائد (الديوان) المنشورة بعد وفاته، إذ نجد فيها قصيدة تشيد إشادة لا تنسى بعقيدة التوحيد، وهي القصيدة التي يقول في مطلعها: (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلىء...) في هذه القصيدة يتحدث جوته من منظور إسلامي بحت ويعرب عن مناصرته للنبي الذي نشر عقيدة الإله الواحد الأحد وخلصها من كل ما ألحقته بها اليهودية والنصرانية من شوائب، مستشهداً باستمرار على أن إبراهيم نفسه كان مسلما حنيفاً) (١٦٠). وكما يتضح من المقطع الرابع من قصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلىء...) التزم جوته في سياق دفاعه عن عقيدة التوحيد بنصوص القرآن، إذ نجده يقول:

«لقد اختار إبراهيم سيد النجوم

إلها لنفسه،

١٥) وموسى، في تيه الصحراء،

صار عظيما بفضل الواحد الأحد):

****

كذلك داود، بعد أن ارتكب العديد من المعاصي،

بل والعديد من الجرائم،

استطاع أن يبرىء نفسه بقوله:

٢٠) لقد عبدت الواحد الأحد.

وتذكرنا صورة إبراهيم، وهو يتعرف على الله الحق من خلال مشاهدته للسماء المرصعة بالنجوم، بما جاء في سفر التكوين (الإصحاح ١٥، الآية٥) ومع هذا لم يستلهم جوته أبياته من هذا المصدر، بل استوحاها من القرآن الكريم. وقد سبق أن بينا كيف شُغِفَ جوته منذ أيام الشباب ـ أي منذ بداية اقتباسه لبعض الآيات القرآنية ووضعه الخطوط العريضة لمسرحيته المسماة (تراجيدية محمد) ـ بالآيات القرآنية التي تتحدث عن اهتداء إبراهيم إلى الإيمان الصحيح بالله عندما رنا ببصره إلى السماء المرصعة بالنجوم(١٦١). وتتأكد هذه الحقيقة عندما نأخذ بعين الاعتبار تطابق رأي جوته بشأن السيد المسيح (عليه السلام) مع المنظور الإسلامي (١٦٢). ففي حين يلقي محمد (ﷺ) باللائمة على النصارى في المقام الأول، لكفرهم بالحقيقة الأساسية التي تقوم عليها عقيدة التوحيد، وزعمهم أن المسيح (عليه السلام) هو ابن الله، نرى جوته يؤكد أن (السيد) المسيح نفسه قد أقر (بالله الواحد الأحد) (١٦٣). وهكذا اتفق جوته مع المنظور الإسلامي عندما أطلق على (السيد) المسيح لقب (نبي) وليس ابن الله في القصيدة المسماة (أهل الكهف) (١٦٤).

كما أقر جوته ـ في المقطعين السادس والسابع من قصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلىء....) ـ الرفض الإسلامي للاعتقاد القائل بأن المسيح (عليه السلام) هو ابن الله، هذا الاعتقاد الذي يمثل جوهر الخلاف القائم بين الإسلام والنصرانية، إذ قال فيها صراحة:

ويسوع كان طاهر الشعور، ولم يؤمن،

في أعماقه، إلا بالله الواحد الأحد.

ومن جعل منه إلهاً،

فقد أساء إليه وخالف إرادته المقدسة.

٢٥ وهكذا، فإن الحق

هو مانادى به محمد،

فبفكرة الله الواحد الأحد

ساد الدنيا بأسرها. . . .

وكان كتاب شاردان (رحلة إلى بلاد فارس) هو المصدر الذي ألهم جوته الأبيات (١٣) إلى (٢٩) التي تشيد بالأنبياء الخمسة ــ إبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد ـ بوصفهم الممثلين لعقيدة التوحيد، فقد قرأ في ذلك الكتاب:

«. . . . كما نجد في كتبهم المقدسة (. . . . . . .)

. . . . أن كلام الله أزلي (. . . . .)

وأن الله قد بعث مائة وأربعة

وعشرين ألف نبي(!) إلا أنه لم

يكلف سوى خمسة أنبياء بشرائع

وقوانين عامة، وهؤلاء هم إبراهيم

وموسى وداود وعيسى ونبيهم

. . . . محمد. . . . »[١٦٥].

وكان جوته قد نظم الأبيات السابقة في الخامس عشر من مارس من عام ١٨١٥، أي في نفس اليوم الذي طالع فيه كتاب شاردان (رحلة إلى بلاد فارس). وجاءت هذه الأبيات في سياق قصيدة عبر فيها عن موقف صريح العداء للصليب الذي كانت زليخا قد ربطته بعقد اللآلىء الذي ازدان به جيدها، والذي كان الشاعر قد أهداه لها. فهو يقول في المقاطع الثلاثة الأولى من هذه القصيدة:

أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلىء،
وهبتها لك عن طيب نفس،
بقدر ما استطعت،
كذبالة لمصباح الحب.

٥ لكنك تأتين الآن، وقد علقت
عليها علامة، هي، من بين
كل قريناتها من التمائم،
أقبحها في نظري.
وهذا الجنون الحديث المفرط

١٠ أتريدين أن تأتيني به إلى شيراز؟
أم ينبغي عليّ أن أتغنى
بهذه الخشبة الجاسية المتقاطعة على الخشبة؟ . . . . .

وتلي هذه المقاطع الأبيات السابقة الذكر التي تشيد بعقيدة التوحيد المتوارثة وترى فيها ـ مستشهدة بإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد ـ الدين (الحق) (البيت الخامس والعشرون). ويواصل الشاعر بعد ذلك هجومه على الصليب الذي زينت به الحبيبة جيدها، ولكنه يلطف، في الختام، من لهجته بعض

الشي: فبما أنها هي التي تتحلى بهذا (الشيء الفظيع)، لذلك ليس بـوسعه، وهو المتدله الولهان، سوى أن (يرتد):

لكنك إذا اقتضيت مني، رغم هذا،
٣٠ أن أجد هذا الشيء الفظيع،
فسأزعم، اعتذاراً عن ذلك،
أنك لست وحدك التي تتباهين بهذا التمجيد.

نعم لست وحدك (*)! ـ فكثير من نساء سليمان
قد سقنه على الرغم منه،
٣٥ إلى التطلع إليهن وهن يعبدن
آلهتهن كالمجنونات.
لقد قدمن قرن إيزيس وشدق أنوبيس (**)
إلى مفخرة اليهود هذا،
وتريدين أنت أيضاً أن تقدمي إليّ
٤٠ هذه الصورة البائسة للمصلوب على الخشب على أنه الله

لكني لا أريد أن أبدو
خيراً مما أنا عليه،
فكما أنكر سليمان ربه،
فأنا أيضاً أنكر ربي.

(*) ورد في الأصل: (أنت وحدك)، لكننا ترجمناها على هذا النحو استناداً إلى قاموس Christa Dill، مصدر سابق، ص ٧٧ (المترجم).

(**) يعزي الشاعر نفسه عن هـذا الموقف الغريب بما وقع لسليمان الذي اضطر إلى الإيمان بالإلهين المصريين إيزيس (Isis) وأنوبيس (Anubis) طمعاً منه في إرضاء زوجاته الفرعونيات. وكانت عبادة الفراعنة قد جرت على تصوير إيزيس برأس بقرة وأنوبيس برأس ابن آوي. (المترجم)

٤٥ واسمحي لي أن أنسى

في هذه القبلة وزر الردة،

لأن كل شيء، حتى الغول،

يغدو تميمة على صدرك

ولا شك في أننا نلمس في هذه القصيدة مدى انحياز جوته إلى المنظور الإسلامي: فإذا كان الصليب سراً مقدساً لا مرد له عند المسيحيين، فإنه أمر مثير للغضب والاستياء عند المسلمين (١٦٦) ـ والمعروف عن الشاعر أنه كان شديد النفور من الصليب كرمز ديني (١٦٧). والواقع أن نفوره يرجع إلى أسباب وظروف بالغة الخصوصية. فقد طالما احتج على العرض المعتاد لما سماه (وسيلة التعذيب)، وذلك بسبب الحساسية الشديدة التي جبل عليها بصره وعقله الباطن، وإدراكه المفرط في قوته لكل ما يقعان عليه من انطباعات. وقد أفصح عن ذلك بجلاء في روايته (سنوات تجوال فلهلم مايستر)، إذ بين أنه يرى (في اللعب بهذه الأسرار، التي تنطوي على أعمق أحاسيس العذاب، وقاحة تستحق اللعنة)، وأن من الأفضل (إسدال الستار) عليها (١٦٨). وليس من باب المصادفة أن نرى مينيون (Mignon)(*) وهي الشخصيةالمحببة للشاعر في روايته (سنوات تجوال فلهلم مايستر)، قد تحلت بالصليب خفية، فلم يظهر للعيان إلا بعد وفاتها، إذ شوهد عندئذ (مرسوماً على ذراعيها النحيلتين برقةولطف) (١٦٩).

ولا ريب في أن هذا التحلي الخفي قد انطوى على معنى جدي، فقد كانت مينيون تجسد، في الواقع، ملامح مهمة اتسمت بها شخصية جوته نفسه. ولابد أن يؤخذ كل هذا بعين الاعتبار عند التمعن في المغزى المحير الذي انطوت عليه قصيدة «أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلىء...»

(*)عن هذه الشخصية الغامضة المحيرة، انظر مقالاً لكاتب هذه السطور بعنون (هل تعرف البلد البعيد؟) في كتابه (البلد البعيد)، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧. (المراجع)

فقد عبر جوته في هذه القصيدة عن نفوره من تزيين العنق بالصليب على ذلك النحو الصارخ الذي دعاه لأن يستجيب لنصيحة صديقه الكاثوليكي التقي زولبيتس بواسريه (Sulpitz Boisseree) ويتعهد بإسقاط الأبيات المعنية. [١٧٠] ونحن نعرف مما كتبه بواسريه في ذكرياته، أن جوته أنشده يوم ٨ أغسطس عام ١٨١٥ في مدينة فيسبادن قصيدة انطوت على (كراهية الصليب). ووصف نقاشه مع جوته إثر ذلك بقوله:

«كانت (القصيدة تنطوي على مرارة شديدة القسوة وتعبر عن تحيز واضح ـ الأمر الذي دعاني لأن أنصحه بإسقاطها... وقد رد عليّ بأنه سيعطي ابنه القصيدة لكي يحتفظ بها، إذ تعود أن يعطيه كل قصائده التي ينوي إسقاطها، وقد سبق له أن أعطاه الكثير من القصائد التي يغلب عليها الطابع الشخصي أو القصائد التي نظمها في ظرف زمني خاص. واستطرد قائلاً إنه نادراً ما وقع على حدث لم يدبج قصيدة عنه... وأن قول الشعر عنده حاجة ملحة ونوع من التنفيس عن هموم القلب، كما أخذ يؤكد أنه كان يحرق كل ما ينظمه في مثل هذه الحالات، ولكن ابنه يقدر كل ما ينظم تقديراً عالياً ينبع من إيمانه به، ولذلك يعطيه هذه القصائد لكي يدخل الفرحة والسرور على قلبه» [١٧١].

ولسنا هنا بحاجة لاستعراض التفسيرات التي قدمها الشراح لقصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ...)، فهذه التفسيرات تزيد الموضوع

تعقيداً، وذلك بسبب ربطها المثير للجدل بين الاستهزاء بالدين وبين موضوع العشق. ويمكننا أيضاً أن نستغني عن عرض مصادر أدبية أخرى تناولت القصيدة من المنظور المجوسي (١٧٢)، وذلك لأن الموضوع يتعلق هنا في المقام الأول، بصلة جوته بالإسلام. ومن ثم فليس هناك شك في أن قصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلىء. . .) قد انطوت على دلالات عظيمة إلهية بالنسبة لهذه الصلة.

آيات الله في الطبيعة

«عظمة الله في صغائر الأمور»

يتضمن «كتاب الأمثال» قصيدة يمتزج فيها التسليم المطمئن بإرادة الله، بالإيمان بأن الروح الإلهي يتجلى في الطبيعة. ولعلنا لا نزال نتذكر أن جوته، وهو في الثالثة والعشرين من عمره، قد أوضح على لسان بطل مسرحيته التي لم تكتمل «تراجيدية محمد» أن الله سبحانه يتجلى له «. . . عند كل عين جارية، وتحت كل شجرة مزهرة، وفي حرارة عطفه وحبه». وبعد مرور ما يزيد على أربعة عقود من الزمن كتب جوته قصيدة ضمن «كتاب الأمثال» في «الديوان الشرقي»، تأثر فيها بسعدي (الشيرازي)(*) وبيّن أن بوسع المرء إدراك «عظمة الله، في ظاهرة جدّ ضئيلة(**)»:

(*) المقصود هنا القصيدة التي يقول فيها سعدي:

«رأيت ريشة طاووس لدى ورق
بمصحف غيّبوها فيه تغييبا
فقلت: ذي رتبة كيف انفردت بها
فحزت ما لم يكن في الدهر محسوبا
فقالت: اسكت فأهل الحسن حيث مضوا
يلقون عزّاً وتكريماً وتقريبا»

سعدي الشيرازي: كلستان (روضة الورد) ترجمة محمد الفراتي، دمشق ١٩٦١، ص ١٥٩ (المترجم).

(**) القصيدة من ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ١١٥ إلى ص ١١٦ (المترجم).

رأيت بدهشة وابتهاج

ريشة طاووس بين صفحات القرآن :

«مرحبا بك في هذا المكان المقدس

أغلى كنز بين بدائع الأرض!

إن عظمة الله التي تتجلى في أصغر الكائنات

نتعلمها منك ، كما نتعلمها من نجوم السماوات ،

ونعرف أنه ، وهو الذي يشمل الأكوان بنظرته ،

قد طبع هنا آثار عينيه ،

وهكذا زيّن هذه الريشة الخفيفة

بحيث لم يفلح الملوك

في محاكاة بهاء هذا الطائر.

انعمي في تواضع بهذا المجد العظيم

تكوني جديرة بالمكان المقدس الكريم(١٧٣) .

وإذا كان سعدي قد رأى أن جمال ريشة الطاووس هو الذي يؤهلها لأن ترقد بين صفحات القرآن ، فإننا نجد جوته يجري بعض التغيير على هذه الفكرة ويتوسع فيها بحيث يرفع من قدر ريشة الطاووس ويجعلها تجسيدا للعظمة الإلهية . ولما كان الله ـ على حد تعبير الشاعر ـ قد «طبع عليها آثار عينيه» ، فبوسع المرء أن يدرك من خلالها ـ أي من خلال «أصغر الكائنات» ـ شيئا من «عظمة الله» ، تماما كما يدركها من خلال «نجوم السماوات»(١٧٤) . وتبدو ريشة الطاووس عند سعدي وكأنها «تتحدث بنفسها إلى الشاعر بصورة مباشرة ، وتدافع وهي مزهوة بجمالها عن جدارتها بمثل هذا المكان المشرف . وكان «هردر» قد تناول عام ١٧٩٢ في كتابه «زهور من شعراء الشرق» (Blumen aus Morgenlaendlichen Dichtern) القصة التي أوردها سعدي في بستانه «روضة الورد» (كلستان) وأبرز فيها موضوع الزهو والتفاخر بصورة بالغ فيها

أكثر بكثير مما هي الحال عند سعدي[١٧٥]. أما عند جوته فينبغي لريشة الطاووس أن «تسرّ» بمجدهـا، وبهذا يظهر مـوضوع السرور (das Laetitia - Motiv)[١٧٦] الذي سبق أن التقينا بـه في البيت الأول من خلال كلمة «الابتهاج». ومـع أن جوته يدعو ريشـة الطاووس الجميلة إلى السرور بمجدهـا، إلا أنه يدعوهـا في الوقت ذاته لأن تنعم بذلك السرور «في تـواضع»، أي أنه يطـالبها بأن تتحلى بالخشـوع والورع: «انعمي في تواضع بهذا المجد العظيم. . .» بـذلك لا نجد أثرا لموقف «التكبر» الذي لاحظناه عند سعدي وهردر، إذ إن الشاعـر يؤكد في البيتين الأخيرين دعوته للتواضع حتى تكـون جديـرة بـالمكان المقـدس الكـريم! وهكذا أضـاف جـوته إلى القصيـدة «الإسـلاميـة» فضيلـة «مسيحية» أسـاسيـة، وهي «الاتضـاع» و«الإنكـار الكـامل للذات»، أعني أنه أضاف إليهـا الفضيلتين الأساسيتين اللتين وجدهما عند قديسين مسيحيين أعجب بهما إلى أقصى حـد: وهما فيليبـو نيري (Philippo Neri) الـذي أشاد به الشـاعر إشادة عظيمة في كتـابه «الرحلة الإيطـالية»[١٧٧]، وآليكسيـوس (Alexius) الـذي تحدث عنـه بعبارات تنم عـن تعاطف ملمـوس في سيـاق السيرة الذاتيـة الخاصة بالـرحلة التي قام بها إلى سـويسرا عام ١٧٧٩[١٧٨]. وممـا تجدر ملاحظته في هذا المجال أن العـديد من الأمثال أو الأمثولات (Parabeln) الـواردة في الـديوان الشرقي تثني على فضيلـة الخشوع والتـواضع وتجعلها شرطـا لإحراز النعمـة الإلهية والفضل الإلهي.

وتتجدد الدعوة إلى إدراك «عظمة الله في أصغر الأمور» ـ الواردة في المثل المضروب بريشة الطـاووس الراقدة بين صفحات القرآن ـ في القصـائد التي نشرت في «الديوان الشرقي» بعد وفاة الشاعر:

لم لا أصطنع من الأمثال
ما أشاء،
مادام الله قد ضرب مثل البعوضة
للرمز على الحياة[١٧٩].

وقد استوحى جوته هذه الرباعية أيضا من القرآن الكريم، إذ ورد في الآية رقم ٢٦ من سورة البقرة: ﴿إن اللـه لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضـة فما فوقها. فأما الذين آمنـوا فيعلمون أنه الحق من ربهم. وأما الذين كفروا فيقـولون ماذا أراد الله بهذا مثـلا (. . . .)﴾(١٨٠) فهذه الآية الكـريمة تبين أن الله يضرب الأمثال للناس في مختلف الأشياء حتى وإن كانت صغيرة صغر البعوضة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن «فيرتـر» ـ بطل روايـة آلام فيرتر(*) المعروفـة لشاعرنا ـ قد أدرك «تجلي القوي القدير» حتى في «البعيضات» لأنـه تحسس «تجلّي الله» في كل ماهو حي، من أرقى المخلـوقات إلى أدنى المظـاهر التي يكـاد المرء ألا يراها، كنبتـة العشب الطريـة. ويتبين هذا الاعتقـاد بوضـوح في الرسـالة التي تصـور الافتتان بـوحدة الوجود والمؤرخة في ١٥ مايو، إذ يرد فيها:

«وحينما أرى الوادي الحبيب وقـد غشيه من البخار سحاب مـركوم. . . وأفترش الحشيش. . . وأتأمل العالم الصغير يمـوج بعضه في بعض تحت وريقة من أوراق الكـلأ، وتلك الديدان والبعيضات(!) تتحـدى الناظر وتعاجـز المراقب، عندئذ أحس في نفسي حضور القوي القـدير(!). . . أحس بنفحـات أعز المحبـوبين(!) الذي بـرأنـا وقادنـا إلى النعيم المقيم بفضله ومنّتـه. . . كما تنطبع عندئذ في خاطـري صورة العـالم من حولي وصورة السماء من فـوقي كما تنطبع صورة المحبـوب في الخاطر. . . ليتني كنت أستطيع أن أشرح كل هـذا. . . فتكـون هـذه الصـورة. . . مـرآة الله. . . »(١٨١).

نلاحظ من هذه الرسالة أن جوته كان منـذ مرحلة الشباب على دراية كافية بالعقيدة القائلة إن الطبيعة هي انعكاس للـه. ويعود الفضل في هذا إلى الآيات التي اقتبسها من القـرآن الكريم قبل فترة وجيـزة من تأليفـه روايـة «آلام فيرتر»، إذ تضمن قسم من هـذه الآيات إيحاءات بيّنة بهذه النظرة الـدينية. ويبدو أن المثل الذي ضربه القـرآن بالبعوضة

(*) راجع آلام فيرتـر، تـرجمة المرحـوم الأستاذ أحمد حسـن الزيـات، بغـداد ١٩٨٨، ص ٢٤ ــ ٢٥ (المترجم).

للدلالـة على الحياة قد دفع جـوته لأن يرجـع بذاكرتـه إلى قصة البعوضـة التي تحوم حول النور وتموت محترقة في لهيبه. يـدل على هذا أننا نجده يسجل عبارة «البعـوضة العاشقة» أثناء قراءاته المتعلقـة بالديوان(١٨٢). وتتصل العبارة بالقصـة الواردة في بستان سعدي (روضة الورد) التي تعكس بصورة شعبية إحدى أفكار التصوف، وأعني بها القصة التي تتحدث عن القدر المحتوم الذي سيواجه «البعوضة العاشقة»(*) (أو الفراشة العاشقة حسب التعبير العـربي)، حينما يدفعها شغفها بـالنار إلى الاحتراق بها، وليـس المقصود بـذلك سـوى الوليّ أو الصـوفي الـذي يقوده حبـه للـذات الإلهيـة، التي يـرمز لها بنـور الشمعة، إلى التضحيـة بالجسد عن طريق الـزهد والتقشف رغبة منـه في تخليص الروح وإنقاذها(**). وتستوحي هذه الفكرة بعض التصورات القرآنية كتلك التي نجدها ترد

(*) نود أن ننبه القـارىء إلى أن ثمة اختلافا بين الترجمتين العربية والألمانيـة لقصة سعدي. فعلى حين درجت العادةفي الترجمات العربية على أن يطلق على بطلة القصة اسم «الفراشة»، درج الألمان في ترجماتهم على إطلاق اسم «البعوضة» (المترجم).

(**) كان جـوته قد اطلع في كتاب آدم أوليـاريوس Adam Olearius: «مجموعـة رحلات وصفية مـزيـدة ومنقحـة، هـامبـورج ١٦٩٦»، Colligirte und viel Vermehrte Reisebeschreibungen... Hamburg ص ٤٧ ومـا بعدهـا على الحكـايـة التي يقـول فيها سعـدي الشيرازي:

رأى الفـراشـة حـول الشمع جـاثمـة
ذو نهيـة فـرأى مـن أمـرهـا عجبـا
فقـال: مـا أنـت والشمع المضيء، صلي
مـن تشبهين حقيرا والـزمـي الأدبـا
سيري إلى مَهْيـع فيـه الـرجـاء فما
في حبك الشمـع مـا يُعْلي لـك الـرتبـا
مـافيك مـن قـدرة، لـن تصبحي أبـدا
سمنـدلا عمـره مـا بـارح اللهبـا
فـالخُلْـدُ مـذ كـان أعمى لا يحس متى
يبـدو النهـار لهذا ظـل محتجبـا
أعـدّك الشمع مـن عشـاقـه ولـه
عنـد الملـوك اعتبـار فـوق مـا وهبـا
واسمع هنـا ردّ بنت الـروض قـائلـة:
خِلّي هـو النـور لا أخشى بـه العطبـا
أقلـل هُـديتَ مـن القـول الهراء فما
بـالنقـد تبلغ مـن تحقيري الأربـا =

في سورة النـور[١٨٣] . وتأثر شاعر الديوان بها كـان يقرأ فتداعت خواطره وأوحت إليه بصورة أخرى أضافها إلى صورة البعـوضة التي ضرب القرآن بها مثلا. ويحتمل أن يكون قد تأثـر أيضا بحافظ تأثـرا مباشرا[١٨٤] . فبعد أن يكـرر البيتين الأولين من الربـاعية سابقة الذكر، يشيد في البيتين الأخيرين بعيون الحبيبة «لأن الله . . . يتجلى فيهما» :

لم لا أصطنع من الأمثال والصور

ما أشاء،

مادام الله سبحانه

تتجلى صورته في عيون محبوبتي[١٨٥] .

= أشعلـــــة هـــــذه أم وردة، فلقــــد
طـــــارت بعقلي ولبّي في الهوى سُلِبَـــــا
إني أحـس بها بَـــــرْدا على كبــــدي
نـــارُ الخليل أمـــاطت للهـــوى الحُجبـــا
ألم يكن حبـــــه كــــالطــــوق في عنقي
يَهْوي بــه للهيب الشــوق مُنْجَـــذِبَـــا
في البُعْـدِ محروقــة قــد كنتُ فــاقض إذن
إن كنت لم أحترق في قـــربـــه، العَجَبـــا
سر انجــــذابي إليــــه لست أدركــــه
فكيـف أطلب في بُعْــــدي إذن سببـــا
فــــلا يعبني امــــرؤ في حبـــه فأنـــا
بـــــالطــــوع راض بقتلي كلما طلبــــا
قــد كــان حــرصي لــو تــدري على تلفي
من حيـث مـــالي وجــود مثلـــه وجَبَـــا
ألفيـتُ حبي بحــــــرق النفس ذا شغـف
لــذاك قــد أصبحت عـــدواه لي نَسَبَـــا
مـــن أتْلـف النفـس في عشـق الحبيـب فما
أراه في عشقـــه غَــــالى ولا كــــذبـــا
في كـل حين كمين طـــــــالـب عطبي
فـــالخير لي من يـــديـــه أن أرى العَطَبَـــا
والموتُ مـــادام محتـــومـــا فليس ســوى
وجـــه الحبيب إليـــه أبتغي الهربـــا

(البستـان، تأليف : سعـدي الشيرازي، تـرجمة : محمد الفـراتي، القسم الأول، صفحـة ٢٨٥ ـ ٢٩٩) (المترجم) .

وكان جوته قد أحس، وهو لا يزال في السادسة والعشرين من عمره، أن الله يتجلى له في سحر عيني امرأة هام بها حينذاك. فقد كتب إلى شارلوته فون شتاين Charlotte Von Stein في ٢٣ فبراير عام ١٧٧٦ رسالة يقول فيها: «لم ألحظ في هذه المرة سوى عينيك طيلة الاحتفال كله ـ عندها خطرت على ذهني البعوضة الحائمة حول النور». ومعنى هذا أن جوته كان يعرف منذ وقت مبكر حكاية البعوضة التي تلقي بنفسها في النار، وهي الحكاية المستقاة من التراث الصوفي الإسلامي ولم تصادفه للمرة الأولى في مرحلة الديوان. كما تبين لنا هذه الرسالة أن جوته قد عرف التصور القائل بأن الله يتجلى في عيون المحبوبة في وقت مبكر أيضا، وقبل أن يعثر عند «توأمه» حافظ على الموضوع الذي شعر أنه قريب من إحساسه.

وهناك قصيدة تشبه في مضمونها مضمون الرباعية السابقة الذكر وتعدُّ واحدة من أشهر قصائد الديوان، وأعني بها قصيدة «حنين مبارك»، التي استوحاها جوته من قصيدة غزلية فارسية(١٨٦) ربطت الغزل بالتصوف الذي استأسر بقلبه. والصورة الأساسية التي تعرضها هذه الغزلية هي موضوع الفراشة التي تسعى إلى النار وتحترق فيها. وكانت ثمرة استلهامه لهذه القصيدة قوله:

حنين مبارك(*)

لا تقل هذا لغير الحكماء،

ربما يسخر منك الجهلاء،

إنني أثني على الحيّ الذي

حنّ للموت بأحضان اللهيب.

٥) في ليالي الحب والشوق الرطيبْ،

يصبح الوالد والمولود أنت،

(*) القصيدة من ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ٩٢ ، ٩٣ (المترجم).

يحتوي قلبَك إحساس غريب
ومن الشمعة إطراق وصمت.

تترك السجن الذي عشت به
١٠) غارقا في عتمة الليل الكئيب
ينشر الشوق جناحيه إلى
وحدة أعلى وانجاب عجيب.

سوف تعروك من السحر ارتعاشة،
ثم لا تحفل من بعد الطريق،
١٥) وستأتي مثلما رفت فراشة،
تعشق النور فتهوي في الحريق

وإذا لم تُصْغِ للصوت القديم،
داعيا إياك: مُتْ كيما تكون!
فستبقى دائما ضيفا يهيم
٢٠) في ظلام الأرض كالطيف الحزين(١٨٧).

وقد وضع الشاعر للقصيدة عنوانا تلو عنوان لتقريب معانيها وشرح مراميها. ففي المخطوطة المؤرخة في ٣١ يوليو من عام ١٨١٤ جعل عنوانها: «كتاب الصاد، غزلية رقم ١»، إشارة منه إلى المصدر الذي استوحاها منه. ولكنه عاد وأطلق عليها عنوان: «تضحية بالذات» فيما يسمى «بسجل فيسبادن» (Wiesbadener Register) المؤرخ في نهاية مايو من عام ١٨١٥، وهو الذي اشتمل على عناوين قصائد الديوان التي نظمها حتى ذلك الحين. أما العنوان الذي نشرت تحته لأول مرة في عام ١٨١٧ فهو «كمال». ثم غيّر العنوان من جديد في الطبعة الأولى من «الديوان الشرقي» الصادرة عام ١٨١٩، فأطلق عليها الاسم الذي تعرف به وهو: «حنين

مبارك» وتتوجه القصيدة بالحديث إلى «الحكماء» وحدهم، (البيت رقم ١)، لأن «الجهلاء» من عامة الناس (البيت رقم ٢) يسخرون مما لا يفهمون[١٨٨]. وهم لا يدركون مقصد الشاعر من الثناء على الأحياء (البيت رقم ٣) الذين يتشوقون إلى «الموت بأحضان اللهيب» (البيت رقم ٤). ويدلل الشاعر على المعنى المراد فيضرب له مثلا بليلة الحب. فبعد أن ينطفىء التوهج الجسدي لعملية الإنجاب (البيت رقم ٥)، تؤثر رؤية الشمعة المحترقة في صمت وهدوء تأثير السحر في الشاعر وتثير في نفسه نفحة من عوالم علوية (البيت رقم ٧: «يحتوي قلبَك إحساس غريب») تشوقه «إلى وحدة أعلى وإنجاب عجيب» (البيت رقم ١٢). ومهما بَعُدَ الدربُ وأوغل في البعد فلن يتثاقل أو يقاوم (البيت رقم ١٤: «ثم لا تجفل من بعد الطريق») بل سيحس أنه أشبه مايكون بالفراشة المنجذبة بقوة قاهرة نحو اللهيب (البيت رقم ١٥)، لاعتقادها أن الـ «تضحية بالذات» في «أحضان اللهيب»، سيحقق لها بلوغ الـ «كمال»[١٨٩]. والمعروف أن اللهيب عند الصوفية ليس سوى رمز للنور الإلهي، وهذا هو المعنى الذي نجده أيضا عند شاعر الديوان[١٩٠]. أما الفراشة فإنها ترمز عندهم ـ شأنها في ذلك شأن البعوضة ـ إلى الإنسان، أي الإنسان الذي يفني جسده في التقشف حبا في الله، ولذلك كان احتراق جناحيّ الفراشة تعبيرا عن الرغبة في إنقاذ الروح وتطهيرها. وإذا كان إفناء الجسد بالزهد والتقشف أمرا بعيدا عن ذهن جوته، فإن الأمر الذي لا خلاف عليه هو أن قصيدة «حنين مبارك» تدور حول موت الروح كيما تكون (مت كيما تكون) ـ (البيت رقم ١٨). والأمر كذلك مع عملية الإبداع عند الشاعر، فهذه العملية التي يفضي اتصالها بجوهر علوي ملهم إلى «إنجاب» العمل الفني، هي أيضا تجربة «وحدة أعلى وإنجاب عجيب»[١٩١]. ومن هنا يمكن مقارنة عملية الإبداع برفيف الفراشة المنجذبة إلى النور، وإن كان المقطع الأخير من القصيدة يوضح بجلاء أن المقصود هنا ليس هو نهاية الحياة بالمعنى المادي، فالأولى من ذلك أن يكون انجذاب الفراشة نحو النور صورة تدل على استعداد الشاعر للفناء في قوة علوية ورغبته في التحية بذاته. وبذلك يتعلق الأمر في الحقيقة بالاستعداد لـ «مت كيما تكون»، و«التضحية بالذات» والميلاد الروحي

الجديد بغية الوصول إلى «الكمال». هذا هو الذي تتوخاه قصيدة «حنين مبارك»، وهذا هو القانون الذي خضع له الشاعر طوال حياته: «يتحتم علينا أن نضحي بوجودنا لأجل أن نوجد»(١٩٢).

لقد استلهم جوته قصيدة «حنين مبارك» من لقائه بشاعر صوفي، إلا أن استعداده للتضحية بالذات، ومعاناته المستمرة لـ «مت كيما تكون»، كانت مغروسة في طبعه قبل ذلك اللقاء بكثير. وكان هذا الاستعداد كذلك هو الدافع الأساسي وراء رحلته إلى إيطاليا، هذه الرحلة التي زودته بأغنى تجارب التجدد والميلاد من جديد(١٩٣). وقد نشأت قصيدة «حنين مبارك» (تضحية بالذات) في الوقت نفسه الذي بدأ فيه ترتيب كتابه «الرحلة الإيطالية» وإعداده للنشر. ونجد أول تعبير عن فكرة «مت كيما تكون» وضرورة أخذ الفنان بها في مؤلف كان حصيلة الأحاديث التي تبادلها أثناء إقامته في روما مع كارل فيليب موريتز (Karl Philipp Moritz)(*).

ففي هذا المؤلف يختتم جوته حديثه بدعوة الفنان(١٩٤):

«إلى التحطيم المستمر لما هو ناقص عن طريق الأكثر كمالا». وعندما «يحطم الفنان نفسه ــ فإن الوجود الأنبل هو الذي يبقى منه»، «ومع التحلل المستمر لذواتنا يتحد التوقف الملازم للنهاية مع الصيرورة

(*) كارل فيليب موريتز (١٧٥٧ ــ ١٧٩٣) أديب وكاتب روائي ينتمي إلى الثورة الأدبية التي سميت في تاريخ الأدب الألماني الحديث باسم «عصر العصف والدفع» وعرفت عددا كبيرا من المواهب الشابة المتفجرة بالطاقة المبدعة والذاتية الفردية الحرة والعبقرية المتحدية للنظم والقواعد والأشكال التي رسخها عصر التنوير ـ وربما أمكن القول إنها هي الثورة الأدبية والوجدانية الألمانية التي توازي الثورة الإنسانية والسياسية الكبرى وهي الثورة الفرنسية ـ وقد استمرت هذه الثورة الأدبية طوال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر وحتى وفاة شيلر (١٨٠٥) تقريبا، وهو الذي عبر عنها في شبابه وأعماله المبكرة كما فعل صديقه جوته أيضا (لاسيما في روايته آلام فيرتر ومسرحيته جوتس وبرميثيوس) ـ عرف كارل فيليب موريتز بروايته التربوية أو النفسية «أنطون رايزر» (كتبت بين عامي ١٧٨٥ و١٧٩٠) التي تصور السيرة الذاتية لنفس شابة قلقة وممزقة تمعن في تحليل نفسها وتجاربها المحبطة إلى حد المرض ـ وقد كان رفيق جوته وصديقه أثناء إقامته في روما خلال رحلته الإيطالية المشهورة، كما تأثر جوته بشخصيته وبروايته المذكورة في الصياغة المبكرة لروايته التربوية «فيلهلم مايستر»، وهي الصياغة المعروفة باسم «رسالة فيلهلم مايستر المسرحية» (المراجع).

المتجـددة إلى وجـود أسمي» . . «وهكـذا يكمل الحب ماهيتنـا الـذاتيـة الحقة» . . «ومن خلال الوجود الذي يجدد شبابه بصورة مستمرة، يمكن أن تتم محاكاة (الجمال الخالـد) ـ وعن طـريق هذا الـوجود الـذي يواصل تجديد شبابه، نكون نحن أنفسنا[١٩٥].

وقد عرفت العصور القديمة فكرة «الإنجاب الأعلى» التي تميز عملية الإبداع (أو مايسمى بالقرآن المقدس Hieros gamos) على نحو ما جربها جوته. وقد ظل يعاني تجربة «مت كيما تكـون» ويستشعر نداءها المستمـر في داخله منذ رحلته إلى إيطـاليا، وخاصة أثناء عكوفه على تأليف الديوان[١٩٦]. ثم أعاد لقاؤه مع حافظ وتجديد هذا اللقاء لشاعريته ذكرى تجربة «الميلاد المتجدد» التي مر بها إبان الرحلة الإيطالية. ومن يراجع قصائده المسماة «مرثيات روما» (Roemische Elegien)، والقصيدة الخامسة منها على وجـه الخصوص[١٩٧]، يلاحظ بسهولة أنها، مـن حيث محتوى التجربة، على صلة وثيقة بقصيدة «حنين مبارك». بيد أن هذه القصائد لا تفصح في جملتها عن مدى «التضحية بـالذات» الذي اقتضته من جوتـه تلك المراحل التي بلغ فيها عطاؤه الفني ذروته، وأخضع فيهـا نفسه لحالات من الانسـلاخ والتحول الشامل رغبـة منه في بلوغ مـرحلة أعلى وأسمى. وهنا تطلعنـا صورة الفراشة المحترقـة في قصيدة «حنين مبارك» على أسرار خفيـة كان يحرص عادة على إسدال الستـار عليها، ولم يكن يتكلم عنها في الغالب إلا على سبيل التنـويه والإشارة العامـة، وفي سياق بعض التعليقات النادرة لا غير. من ذلك مثـلا قولـه لصديقه بـواسّريه (Boisserée) في أحـد هـذه التعليقات: «كل شيء في الحيـاة ينسلخ ويتحول، بدءا من عالم النبـات والحيوان إلى عالم الإنسان أيضا»[١٩٨].

«أسماء الله المائة» في الديوان الشرقي

في قصيدة «طلاسم»[*] الثانية يمجد جوته في «كتاب المغني» الله الواحد الأحد

(*) بمعنى التمائم والتعـويـذات التي يقصـد بها دفع الشر وتـوقـي المرض وعين الحسـود. . إلخ. (المراجع).

الذي يقدر لنا المكتوب . إلا أن الشاعر لا يكتفي بهذا، بل نجده يمجد صفة إلهية أخرى بدت له عظيمة الأهمية ، وإن لم يستقها من القرآن الكريم مباشرة ، بل استوحاها من تقليد إسلامي لا شك فيه ، وأعني به مايسمى بالمسبحة الإسلامية التي يسبّح عليها بـ «أسماء الله المائة» . يقول في هذه القصيدة :

إنه هو وحده العدل

يهدي الناس جميعا للحق ،

فلتسبحوا إذن بهذا الاسم المكين ،

من بين أسمائه المائة ! آمين(١٩٩) .

وكان جوته قد اطلع في بحث لـ «فون هامر» (Von Hammer) على أسماء الله المائة التي كانت صفة العدل من ضمنها(٢٠٠) ، كما عرف ـ عن طريق هذا البحث ـ أن «خرزات المرجان المائة ، التي تشتمل عليها المسبحة الإسلامية ، تمثل صفات الله التسعة والتسعين مضافا إليها لفظ الجلالة العربي : الله»(٢٠١) . وكانت صفة العدل تحتل المرتبة التاسعة والعشرين . ولعل الأمر المثير للدهشة أن جوته قد أبرز صفة العدل وحدها ، من بين الصفات الإلهية التسعة والتسعين . وسبب ذلك يكمن ، على ما نرى ، في أنه كان يطيل التفكير في العدالة كما تشهد على ذلك مؤلفاته(٢٠٢) . وكان من ناحية أخرى شديد الوعي بالصعوبات التي تواجه كل من يسعى لأن يكون عادلا . أضف إلى ذلك أن شاعرنا قد عانى الكثير من الظلم والإجحاف في حياته ، وانطلاقا من هذا المنظور لن نجافي الحقيقة إذا قلنا إن قصيدة «طلاسم» لم تكن سوى نوع من العزاء والمواساة التي دبجها في مثل هذه المواقف التي عانى مرارتها .

ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أن جوته كان قد نقش على صفحة قلبه في فترة مبكرة من حياته ، أي قبل تعرّفه المسبحة الإسلامية ، عبارة «أن الله عادل» وذلك كحكمة إسلامية يواسي بها نفسه(٢٠٣) .

ويبدأ المرء «ذكر الله والتسبيح بحمده» بصفات : «الرحمن» ، «الرحيم» ،

«الملك»، «القدوس»، «الحكيم»، «الحافظ»، ولكن هناك صفات أخرى تسبق صفة «العـدل» مثل: «القهـار»، «القـابض»، «المذل»، «الخافض». . . إلى آخـره. وقـد دفعت هذه الصفـات المتباينة أحـد شراح «الديـوان» إلى الزعم بأن الشاعـر كان يحس «بنفور» من «التناقض الداخلي» الذي تنطوي عليه أسماء الله[٢٠٤]. وفي رأينا أن هذا الزعم يخالف الحقيقة مخالفة تامة بحيث لا يجوز لنـا تركه دون مناقشة وتفنيد[٢٠٥]. وسوف يكـون مرجعنا في هـذا هو ما كتبه جـوته نفسه في «التعليقـات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان»، إذ وصف فيها «المسبحة الإسلامية التي تذكر عليها أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون» بأنها «نوع من الحمـد والتمجيد والتقديس»، وأكد أن هذه الأسماء «صفات إيجابية وأخرى سالبـة تدل على الذات الإلهية التي لا يحيط بها العقل، وهكذا يدهش العابد ويسلم أمره إلى الله وتطمئن نفسه[٢٠٦].

والواقع أن هـذا القول ينسجم انسجـاما كامـلا مع الموقف الذي اتخذه جـوته في سنوات نضجه، لاسيما بعد أن تغلب على حيرتـه الأولى إزاء «التضارب» الذي توهم خطأ في شبـابه المبكر أنـه عرض لبعض تصـاريف الخالق جلّ شأنه في خلقـه (مثل الزلزال المروّع الذي دمر مدينة لشبونه في سنة ١٧٥٥)[٢٠٧] وتكفي الإشـارة في هذا السياق إلى القسم الـرابع من سيرته الذاتيـة «شعر وحقيقة»، الـذي كان آكرمـان قد لخص محتواه، بعد قراءته له، على النحو التالي:

بما أن الـذات العليـة، التي نسميهـا الإلـه، لا تفصـح عن نفسهـا من خـلال الإنسان فحسب، وإنما تفصـح عنها كذلك من خـلال طبيعة ثـرية التنـوع جبارة، وأحداث تعصف بالعـالم عصفا ولا قبل للبشر على ردّها، فإن التصور الـذي نكوّنه عنهـا وفقـا للصفـات البشريـة لا يكفي ألبتـة، بل سرعـان مـا يجعل المعن للنظـر يصطدم بتعارض وتناقض(!) يقودانه للتشكك، وربما لليأس والقنوط، لاسيما حين لا يكـون (أي الإنسان المعن للنظـر) على قدر كـاف من الجهل بحيث يمكن تهدئة خاطره ببعض التبريـرات المصطنعة، أو عندما يفتقد سعة الأفق الكافيـة التي تؤهله للارتقاء إلى آراء وتصورات أعلى.

وكـان جوتـه قد وقع في وقت مبكـر من حيـاته على مـوقف من هذا القبيل عنـد اسبنوزا، ولذلك نجده يعترف عن طيب خاطر بفضل هذا المفكر العظيم الذي وجد في آرائه استجابـة إلى تطلعات شبـابه ورداً شـافيا على الأسئلـة التي حيرته. لقـد عثر عنده على ضالته، ولذلك اندمج معه على أروع صورة[٢٠٨].

وفي القسم الرابع من كتابـه «شعر وحقيقة» يحيل جوته القارىء في معـرض بيانه لتصوره عن اللـه ـ هذا التصـور الذي دفعه، كما ذكـرنا، في فترة مبكرة من حيـاته إلى التجديف على الـذات العليّة وتـوهم التناقض الظـاهري في مـواقفها من وجهـة نظر الإنسـان المحدودة ـ إلى «تلك العبارة الغـريبة المخيفـة في وقت واحد: ليس بـوسع امرىء أن يعارض الله، فالله وحده هو القادر على ذلك»[٢٠٩]. (Nemo Contra deum nisi deus ipse) وهـذا هو الـذي جعله يقـرر بصـورة لا تقبل الالتباس أنـه تلميـذ مخلص لأستاذه أسبنـوزا. وقـد بيّن الفيلسوف الهولنـدي بـالتفصيل في كتابـه «الأخـلاق» (Ethica) إن صفات الطبيعة الإلهيـة لا نهائية، وأن أصل الصفات التي تبدو في أعين البشر سلبية وسيئة وضارة إنما يكمن في الطبيعـة الإلهية نفسها، وبالتالي فإن مصطلحات من قبيل «الخير»، و«الشر» وما شابـه ذلك تتولد عن النظرة البشرية العاجـزة المحدودة الأفق، كما تنجم عن تفكير محصور في المصـالح والأهداف، ومَيْلٍ إلى رؤية كل شيء في الطبيعـة بوصفه أداة أو وسيلـة لتحقيق المنفعة للإنســان، وتحيز مسبق يحمل أصحـابـه على الاعتقـاد بأن اللـه قـد خلق كل شيء وسخّـره من أجل الإنسان[٢١٠]. ومن ثم يقرر أسبنوزا أن هذا المذهب القائم على النفع البشري يقلب الطبيعة رأسا على عقب ويسيء فهم طبيعة الله المطلقة.

تأثـر جـوتـه بـالفصل الـذي تناول فيـه أسبنـوزا الفكـرة الخاطئـة عن التنـاقض (الظـاهري) في الطبيعـة الإلهيـة (وذلك كما قلنا من وجهـة النظـر البشرية والشعبيـة العـاجـزة المحـدودة الأفق والمخـالفة لمعـرفـة الفـلاسفـة) فضمّن القسم النثـري من «الديوان» قصيدة للشاعر الإسلامي نظامي[٢١١] تدور حول «مخلوق يتعفن ويتحلل ويصبح، من خـلال الكمال الذي بقي منه، مـوضوعـا للإعجاب والتـأمل والورع» حسب تعليق جوته نفسه. تقول هذه القصيدة:

كان السيد المسيح يجوب العالم،
فمرّ ذات يوم بالقرب من سوق،
وكان كلب ميت مطروحا على قارعة الطريق،
أمام بيت من البيوت،
وتجمع حشد حول الجيفة
كما تتجمع الرخم حول الجيف
قال أحدهم: «إن مخي
قد انطفأت جذوته من النتن».
وقال الآخر: «لماذا كل هذا الكلام،
إن جوف القبور لا يأتي إلا بالبلاء».
وهكذا أنشد كل واحد أنشودته، في ذمّ جسم الكلب الميت.
وجاء دور السيد المسيح.
فقال بغير ذم، قال بسماحة وطيبة نفس وبما طبع عليه من حب الخير:
«أسنانه بيضاء كاللآلىء.
فاحمرت وجوه الحاضرين خجلا،
كأنها محار وضع في النار.

وكان جوته قد وقع في الملحق الخاص بالقسم الأول من كتاب أسبنوزا «الأخلاق» ـ وهو الملحق الذي جعل عنوانه «حول الله» وبيّن فيه كيفية نشوء التحيز على أمثلة تؤكد أنه مادام بنو البشر ظلوا يتبعون تصوراتهم الخاصة بهم فقط، فلا مناص لهم من أن ينظروا إلى أمور من قبيل الأمراض والزلازل الأرضية والعواصف على أنها «شر» و«ضرر» و«بلية» و«مستهجنة» و«قبيحة» وغير ذلك من النعوت. ويواصل أسبنوزا حديثه قائلا:

«لقد تعود كثير من الناس على أن يجادلوا على النحو التالي: إذا كان كل شيء

يتأتى بالضرورة من طبيعة الله المطلقة الكمال، فمن أين جاءت كل هذه النواقص في الطبيعة، كتعفن(!) الأشياء إلى حد النتونة(!) وبلوغ بعض الأشياء درجة من القبح(!) تثير الاشمئزاز والتقزز، والفوضى والاضطراب والشر والإثم وما شابه ذلك؟ ـ غير أن هذه الحجج كلها يمكن تفنيدها بسهولة، كما سبق أن قلنا. فكمال الأشياء يقيَّم بناء على طبيعتها وقدرتها فقط، وبالتالي لن يزيد الشيء كمالا ولن ينقص منه أن يمتع هذه الحاسة البشرية أو تلك أو يؤذيها، أو أن يوافق الطبيعة البشرية أو لا يوافقها، أما أولئك الذين يسألون لماذا لم يخلق الله البشر جميعا بحيث يهتدون بالعقل وحده فأقول لهم: لأنه توافر على مادة خلق منها كل الأشياء، من أسمى مراتب الكمال إلى أدناها، أو لكي أعبر تعبيرا أدق: لأن قوانين طبيعته كانت من الكثرة والشمول بحيث كانت كافية لخلق كل ما يستطيع عقل لا نهائي إدراكه»(٢١٢).

إن قصيدة نظامي عن (السيد) المسيح (عليه السلام) تتفق في جوهرها إلى حد كبير مع «أخلاق» أسبنوزا. فإذا كان الفيلسوف يطالب الإنسان بألا ينسى، حتى عند الحكم على المخلوقات المتعفنة إلى حد «النتونة»، أن طريقتنا في النظر قاصرة عن إدراك الطبيعة الإلهية، فإن الشاعر الإسلامي نظامي يطالبنا هو أيضا، بشكل غير مباشر، بأن نرتقي بأنفسنا إلى نظرة أسمى. ذلك أن كل إنسان ـ حسب ما يقوله جوته نفسه في «تعليقاته وبحوثه عن الديوان»، ولتفنيد الزعم السابق أنه قد أحس بالنفور من التناقض الداخلي الذي تنطوي عليه الصفات الإلهية ـ نقول إن كل إنسان كما أوضح نظامي في قصيدته:

«قد شعر بالخجل عندما راح النبي (أي السيد المسيح) المتسامح الفطن يطالبهم، بطريقته الخاصة، بالرفق والصبر. ويالها من قوة تلك التي أعاد بها الحشد إلى رشده وجعلهم يشعرون بالخزي مما صدر عنهم من ذم وسباب. . . وهاهو ذا مخلوق يتعفن ويصير، من خلال الكمال الذي تبقى منه، موضوعا للإعجاب والتأمل الشديد الورع»(٢١٣).

ومعلوم أن أسماء الله المائة هـي الأساس الذي قامت عليه في «الـديوان الشرقي» قصيدة جوته في مديح زليخا (أي مريانه فون فيليمر)، هذه القصيدة التي تتوج خاتمة «كتاب زليخا»(*):

في إمكانك أن تتخفى في ألف شكل،
لكني، أيتها الحبيبة، سأعرفك على الفور.
قد تخفين محياك وراء الأقنعة الساحرة،
لكني أيتها الحاضرة في كل شيء، سأعرفك على الفور.
في شجرة السرو الرائعة الناضرة القدّ،
أيتها الممشوقة القوام، سأعرفك على الفور،
في وشوشة القناة الصافية الموج،
أيتها الفاتنة، سأعرفك على الفور.
وإذا ارتفعت نافورة ماء تتلوى،
أيتها اللعوب، سأعرفك على الفور،
وإذا أبصرت سحابا يتشكل ويتحول
أيتها المتغيرة دائما، أعرفك على الفور.
في سجاد المَرْج الأخضر تحت قناع الزهر،
أعرف حسنك، يا من زينتك ضياء البدر،
وإذا اللبلابة مدّت ألف ذراع،
أيتها المحتضنة كل الأشياء، سأعرفك على الفور.
وإذا اشتعلت رأس الجبل بنار الفجر،
يا واهبة النور، أحييك على الفور،

(*) القصيدة من تـرجمة الدكتـور عبدالغفار مكـاوي، النور والفـراشة، مصـدر سابق، ص ١١٠ - ١١١ مع تغيير في الـوزن في بعض المفـردات اقتضـاه منـا تعليق المؤلفـة الـلاحق على القصيـدة (المترجم).

وإذا الفلك ترامت قبته فوقي،
أتنفسك أنت يا شارحة القلوب.
إن كنت عرفت بحسي شيئا أو باللبّ،
يا نَبع العلم، فعلمي منك،
أو سبّحت بمائة من أسماء الله الحسنى،
سيردد كل دعاء اسما لك.

لقد كان الشارح والمعلق السابق الذكر قد زعم أن الشاعر دبج هذه القصيدة لتكون بمنزلة «معارضة عاطفية» لكثرة أسماء الله التي تسبب تناقضها الداخلي - في زعمه الباطل - في نفور جوته)»(٢١٤).

ولن نناقش هذا الزعم الأخير الذي فندناه فيما سبق بما فيه الكفاية(*)(٢١٥). إلا

(*) حاولت المؤلفة في الصفحات السابقة تفنيد الوهم الخاطىء الذي وقع فيه جوته عندما تصور وجود تعارض أو تناقض داخلي بين صفات الله الإيجابية وصفاته «السلبية» - على حد زعمه - كما تعبر عنها أسماء الله الحسنى وربما تبين لجوته نفسه مدى الخطأ في تصوره أثناء كتابة تعليقاته وبحوثه عن الديوان الشرقي، واطلاعه على النصوص السابقة من كتاب الأخلاق لأسبنوزا، وصياغته الشعرية لقصيدة نظامي، فتكشف له أن التناقض الذي توهمه يرجع للنظرة البشرية العاجزة المحدودة. وحقيقة الأمر من وجهة النظر الإسلامية هي أن جميع أسماء الله الحسنى صفات ماعدا لفظ الجلالة «الله» فإنه اسم وليس صفة ولا يشتق منه مصدر. أما الصفات فتنقسم إلى قسمين: صفات الذات وصفات الفعل. فصفات الذات يوصف بها الله سبحانه ولا يوصف بأضدادها، كالحياة والقدرة والعلم (وأضاف إليها الأشاعرة الإرادة والكلام والسمع والبصر) فلا يصح أن يوصف - جل شأنه - بما هو ضد الحياة أو القدرة أو العلم من موت أو عجز أو جهل - أما صفات الفعل فيوصف بها الله سبحانه ويصح أن يوصف بأضدادها، مثل المحيي والمميت، والمعز والمذل، والرافع والخافض والرحمن الرحيم والمنتقم الجبار... إلخ ومن هذا يتبين أن التضاد في صفات الأفعال لا يُلحق التضاد بذاته العليّة، لأنها - أي صفات الأفعال - متعلقة بأفعاله دون ذاته، أما صفات الذات فإنها متسقة لا تضاد ولا تعارض بينها. وإذا كان هذا هو مجمل رأي علماء الكلام فيما توهمه جوته من تعارض بين صفات سماها «إيجابية» وأخرى سماها «سلبية»، فإن بعض المتصوفين المسلمين - مثل ابن عربي وجلال الدين الرومي - قد فرقوا بين ما أسموه صفات «الجلال» وما نعتوه بصفات «الجمال» - ويبدو لي أن جوته - بعد أن أضله عقله، ووريث اللوجوس اليوناني، قد هداه بعد ذلك إيمانه الراسخ العميق بالحقيقة الإلهية التي تتجلى حكمتها في كل شيء كما تسمو فوق مدارك البشر... ويطيب لي أن أتوجه بصادق الشكر والعرفان والتقدير في إيضاح هذه المسألة لأخي وصديقي الدكتور أحمد محمود صبحي، وهو حجة عصرنا في علم الكلام والفلسفة الإسلامية... (المراجع).

أن القول إن القصيدة لم تكن سوى «معارضة» أو «مناقضة» (Parodie) يستفزنا أيضا ويدفعنا للاعتراض عليه ودحضه. ولكي تقوم مناقشتنا على أساس متين، ينبغي علينا أن نتوسع بعض الشيء، فنمعن النظر في تاريخ نظم القصيدة وفي العناوين التي وضعها جوته لها ونقارن مضمونها بمحتوى قصائد أخرى للشاعر ذات مضامين مشابهة. وهذه الأمور مجتمعة تجلي لنا حقيقة الأمر وتثبت خطأ الزعم السابق.

نظم جوته القصيدة في السادس عشر من مارس عام ١٨١٥ وأطلق عليها هذا العنوان المؤقت: «أسماء الحبيبة» (Beinamen der Allgeliebten)(٢١٦) لكنه عاد في نهاية مايو من عام ١٨١٥ وأطلق عليها عنوان: «الحاضرة» (All-gegenwaertige)(٢١٧). ولا شك في أن كلا العنوانين يسيران في اتجاه واحد، إذ أراد الشاعر، كما يتضح من مضمون القصيدة، تمجيد الحبيبة على طريقة المسلمين في التسبيح (بحمد الله) هذه حقيقة لا خلاف عليها، سواء أخذنا العنوان الأول أو الثاني بعين الاعتبار. وكان جوته قد وقع في القائمة التي أعدها فون هامر لأسماء الله الحسنى، وفي المرتبة التاسعة والأربعين على وجه التحديد، على اسم «الحاضر» وبناء على هذه الحقيقة يكون جوته قد زين زليخا، سواء في البيت الرابع أو في العنوان المؤقت الثاني، بإحدى صفات الله تعبيرا عن حضورها في ذهنه على الدوام. ولا مراء في أن وصف امرأة على هذا النحو ينطوي على جسارة عظيمة، لاسيما أن جوته قد اخترع للحبيبة صفات إضافية تتطابق، لابتدائها بالمقطع (All)(*) على وجه الخصوص مع صفات التسبيح الإسلامي التسعة والتسعين، فهي ترد في كل الأبيات

(*) هناك اختلاف بين المستعربين الألمان حول ترجمة أسماء الله الحسنى. فالبعض منهم يترجمها عادة دونما (All) مكتفيا بأداة التعريف (der)، أي كما نقول نحن في العربية: الرحمن، الرحيم، الملك... إلخ، قاصدين بذلك كمال الصفة بالموصوف وانفراده بها.
أما البعض الآخر منهم، وفون هامر على وجه الخصوص، فيترجمها مسبوقة بـ (All) كما نقول نحن بالعربية: أرحم الراحمين، أعدل العادلين... إلخ، قاصدين هنا أيضا انفراد الموصوف بكمال الصفة. ولقد اقتفى جوته في قصيدته أسلوب فون هامر في الترجمة. وبهذا يكون عنوان القصيدة الحرفي هو: أسماء أحب الأحباب «أو» «أسماء الحبيبة» ولكن مع التشدد في تلفظ أداة التعريف تعبيرا عن انفراد الموصوف بكمال الصفة (المترجم).

الزوجية العدد من قصيدة جوته، على حين اشتملت الأبيات الفردية العدد على كل «أشكال» الطبيعة الطابعة(*) (divina natura - Natura naturams) التي تتخفى الحبيبة خلفها عن أنظار الشاعر وتتجلى لـه في الوقت نفسه من خلالها، أعني في نمو شجرة السرو، وفي نـافورة الماء، وفي تشكل السحاب وتحولـه، وفي سجاد المرج الأخضر المفوّف بالأزهار، وفي تمدد اللبلابة، وفي توهج نور الفجر من خلف الجبل، وأخيرا في زرقة السماء. والواقع أن المطلعين على إنتاج جوته عن كثب يعرفون جيدا أن موضـوع تجلي الله في الطبيعة قـد احتل المكانة المركزيـة في إبداعه الشعـري، وأن هذا الموضوع كان هو الـدافع الذي حفزه للانشغال بالعلـوم الطبيعية والتأليف فيها. وفي هذا السيـاق تندرج أيضـا قصيدة «في إمكـانك أن تتخفى في ألف شكل. . .» فلم تكن هـذه القصيـدة هي الموضع الـوحيد الـذي عبر فيـه جـوته عن معتقـده هـذا. ويستطيع القـارىء أن يعثـر على أبيات كثيرة متفـرقـة ــ سواء في المؤلفـات المختصـة بالعلوم الطبيعية أو في «فاوست» أو في قصائد أخرى عديدة ـ تتشابه كلها في الإشادة بتجلي الحق في الظواهر الطبيعية وفي شخصيات نسائية محبوبة.

وفي وقت سابق على حقبة «الـديوان» كان الشاعر قد تغنى في مسرحيتـه الشعرية «بانـدورا» (Pandora) بالجمال الأنثوي المتكامل، إذ وصف باندورا، في أبيات تشبه من وجوه عديدة القصيدة التي مدح فيها زليخا وقال إنها «الموهوبة»(٢١٨) (أو الحائزة على كـل المواهـب)(**). وتتجلى باندورا ـ في النشيد الـذي يمدحها به أبيميتويس (Epimetheus) ــ «في ألف شكل» (البيت رقم ٦٧٣) من أشكـال الطبيعـة الإلهيـة الطابعة، كما هي الحال تمامـا في قصيدة زليخا اللاحقة بها والتي تبـدأ بـ «في إمكانك أن تتخفي في ألف شكل». يقول جوته في هذا النشيد:

غزارة النعمة الروحية العالية، شعرت بها،

(*) راجع بشأن مصطلح «الطبيعة الطابعة» وغيره من مصطلحات أسبنوزا كتـاب الدكتور فؤاد زكريا القيِّم: أسبنـوزا، سلسلـة الفكـر المعـاصر، بيروت ١٩٨٣، ص ١١٦ على وجـه الخصـوص. (المترجم).

(**) راجع ماسبق أن قلناه بهذا الشأن في هامش الصفحة ٢٧٨ (المترجم).

والجمال تملكته، إذ إنه أسرني،
لقد تجلت لي في موكب الربيع أروع ماتكون.
وتعرفت عليها، أمسكت بها، هِمْتُ بها!
وكالضباب تفرقت الأوهام العكرة،
وجذبتني إلى الأرض، ورفعتني إلى السماء.

أنت تبحث عن كلمات جديرة بإطرائها،
وأنت تريد رفع منزلتها، بينما هي تتجول في أعلى عليين،
ومهما وسمتها بأسمى الصفات، ستبقى مقصرا في حقها.
إنها تتحدث إليك، وأنت تتردد، لكنها على حق مبين..

إنها تهبط إلى الأرض في ألف شكل،
إنها تمشي على الماء، إنها تحلق في الأجواء،
وبأبعاد قدسية تتوهج وتدوي،
والشكل وحده هو الذي يسمو بالمضمون،
وهو الذي يضفي عليه وعلى نفسه الجبروت،
لقد بدت لي في هيئة الشباب، في هيئة النساء(٢١٩).

إن «التعرف» على الحبيبة في أروع مظاهر الطبيعة ووصفها «بأسمى الصفات»، والشعور بأن الحبيبة قد «جذبتني إلى الأرض» و«رفعتني إلى السماء»، كل هذا يتطابق مع تجارب الشاعر. وما الجمال الذي صادفه «في هيئة الشباب، وفي هيئة النساء» إلا تجلي الروح الإلهي، الذي أحسّ بنوره في الشمس(٢٢٠)، أو في صور السحاب المتغيرة وغير ذلك من «الأقنعة الساحرة» في الطبيعة(٢٢١). وإذا كان الشاعر قد أكد في البيتين التاسع عشر والعشرين من قصيدته في مدح زليخا أنه قد «تعرف» على الحبيبة في استدارة قبة الفلك من فوقه، فليس هذا هو الموضع الوحيد الذي تطرق فيه

الشاعر إلى هذا الموضوع، إذ تغنى باللحن نفسه في نهاية مأساة «فاوست» أيضا، عندما أنشد هناك على لسان «الأب ماريانوس» ممجدا مريم العذراء:

يا أسمى حاكمة على الدنيا!
دعيني أر سرّك في زرقة
خيمة السماء المنصوبة.
وارض عما يجيش في صدر الرجل
من جد ورقة
وعما يحمله إليك
من شهوة هوى قدسي[(٢٢٢)].

ولا ريب في أننا لا نجد هنا «معارضة» ساخرة لتقديس الكنيسة الكاثوليكية لشخص مريم العذراء، كما لا نجد في قصيدة مدح زليخا ما يحمل على الظن بأنها تنطوي على معارضة ساخرة للتسبيح الإسلامي. فتجربة الشاعر «لما هو مثالي» في صورة أنثوية يتوافق في الحقيقة مع طبيعة شعوره وحدْسه. وهذا هو أيضا مضمون القصيدة التي اختتم بها «كتاب التفكير» من ديوانه الشرقي، إذ يقول فيها:

زليخا تقول:
قالت المرآة إني فاتنة!
نِلْتُ آيات الجمال
قلتمو إن الليالي خائنة
سوف يطويك الزوال
كل شيء خالد في عين ربي،
فاعشقوه الآن فيا،
هذه اللحظة حَسْبي![(*)]

(*) ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ٩٨ (المترجم).

في استطاعة الإنسان إذن أن يحب الله متجليا «فيها»، تلك هي «عقيدة» زليخا! وبهذا المعنى أيضا بدت لنا في البيت الثاني والعشرين من القصيدة التي يمدحها الشاعر فيها، إذ وصفت هناك بأنها «نبع العلم». ولما كان جمالها ـ الفاني ـ يشع منه «قبس» من جمال الذات الإلهية، فبالإمكان مزج الإشادة بالحبيبة بتسبيح الله، وهذا يتفق تماما مع تجربة الشاعر الذي يختتم إبداعه الرئيسي «فاوست» بالأبيات التي تنشدها جوقة المتصوفين قائلة:

كل ماهو فان

ليس سوى صورة،

وماهو ناقص الكمال [في العالم الأرضي]

هو تام الكمال [هناك في العالم العلوي]

متحقق هناك،

وإلى هذا العالم العلوي

تجذبنا الأنوثة الخالدة(٢٢٣).

إن زليخا، «الممشوقة القوام» و«اللعوب» و«المتغيرة دائما» و«المزينة بضياء البدر» و«المعانقة للجميع» و«الشارحة للقلوب» هي التي «تجذب» شاعر الديوان إلى «العالم العلوي». وفي هذا فقط يكمن السبب الذي دفع جوته لأن يضيف حبات أخرى إلى المسبحة الإسلامية عندما استجاب لعاطفة حبه فأخذ «يسبح» في قصيدته بـ «ألف شكل» ولم يكتف بصفات الله «المائة» المذكورة في التقليد الإسلامي، ولا ريب في أن هذا لا ينطوي على أدنى إساءة للمنظور الإسلامي، فكلا الرقمين تقريبيان بلا مراء، والمسلم المستنير الذي يسبح بأسماء الله التسعة والتسعين يعرف تمام المعرفة أن هذه الأسماء ليست في الحقيقة سوى نخبة مختارة من صفات الله اللا نهائية. ومن هنا لم يكن جوته ينوي أبدا استفزاز مشاعر المؤمن البسيط الذي يأخذ حرفيا بحديث الرسول القائل: «لله تسعة وتسعون اسما، من حفظها دخل الجنة»(٢٢٤).

ولما كانت الصفات الإلهية غير محددة العدد، لم يجد جوته في تصور «مائة» أو

«ألف» اسم للذات العليّة شيئا غريبا أو منفّرا. ويتضح لنا هذا من الحديث الذي أجراه الشاعر مع أكرمان حول أسماء الله المائة. ففي هذا الحديث أيضا نوّه جوته للمرة الثانية بالصلة التي تربط تدينه بالإسلام، إذ قال الشاعر العجوز لصديقه ومريده في يوم ٨ مارس من عام ١٨٣١، أي قبل عام واحد فقط من وفاته:

«يابني العزيز، ماذا نعرف نحن عن فكرة الألوهية، وماذا نريد أن نقوله عن الجوهر العلوي بمصطلحاتنا المحدودة! إني إذا أردت أن أعبر عنه كالتركي (أي كالمسلم) بمائةاسم، فلا ريب في أني سأظل مقصرا، بل لن أكون قد قلت شيئا ألبتة إذا قارنت ذلك بصفاته اللا محدودة»[٢٢٥].

ومن المحتمل كما يبدو من سياق الحديث كله، أن يكون التصور الإسلامي عن أسماء الله المائة قد أعاد إلى ذهن جوته فكرة أسبنوزا عن صفات الله، هذه الفكرة التي كان جوته نفسه قد أخذ بها إلى حد بعيد. فقد أكد أسبنوزا أن للإله الواحد أو الواحد الكلي (Hen Kai Pan) صفات وخصائص غير محدودة، ولا يستطيع البشر أن يعرفوا أو يتصوروا منها سوى عدد ضئيل ومحدود جدا. من هنا يكون الاكتفاء بصفة واحدة أو «اسم» واحد تحديدا غير مناسب تنطبق عليه أبيات «الديوان» القائلة:

أيتوقف الأمر على الاسم
بالنسبة لما لا يتجلى إلا في صمت!
إني أحب الجمال والخير
كما يصدران عن الله[٢٢٦].

وكانت ملاحظات الشاعر عن أسماء الله المائة في أحاديثه مع أكرمان قد جاءت في سياق مناقشات طويلة استغرقت أياما كثيرة وامتدت من نهاية فبراير حتى مطلع مارس من عام ١٨٣١. وقد تطرقت هذه الأحاديث إلى تصور جوته عن القوى الغيبية، فأسهبت في الكلام عن الألوهية و«القضاء المحتوم» و«القوى المؤثرة في الخفاء» و«القوانين الأزلية» التي تحدد بها الذات الإلهية سعادتنا وشقاءنا. ومن ثم لم يكن من قبيل المصادفة أن يقع المرء هنا أيضا، أي في سياق هذه المناقشة التي تدور

حول المسائل الأساسية التي يقوم عليها تدين جوتـه، على واحد من أهم الاعترافات المعبرة عن دَيْنِ الشاعـر العجوز نحـو فيلسوفـه الأثير أسبنوزا. ولا ريب في أن ورود أسبنوزا على الخاطـر، قد ذَكَّـر جوتـه بالإسـلام أيضا، وهـذا أمر لا ينطـوي على أي غرابـة، نظرا لوجود شيء من التـوافق بين عقيدة الإسلام وعقيـدة الفيلسوف المُحَبَّبِ إليه(٢٢٧)(*) ولن نجافي الحقيقة إذا قلنا إن توافق بعض جوانب العقيدتين هو الأمر الذي أتاح للشـاعر أن يتحرك في محيط الدين الإسلامي بقـدر كبير من الألفة والثقة كما يتضح ذلك من مؤلفاته.

ويتفق جوتـه مع أسبنوزا في الإيمان بأن الجوهـر الإلهي يتجلى في الطبيعة، وذلك طبقا لمذهب الفيلسوف الذي تلخصه عبارته: الجوهر أو الطبيعة أو الله(**). ولما كان جوته على اقتناع تام بأننا لن نستطيع أبدا «التعرف بصورة مباشرة» على الألوهية، وإنما نستطيع أن نحس بحضـورهـا وتجليها «في القبـس المنعكس منها، وفي الـرمـز والمظاهر الفـردية ذات الصلة بها»(٢٢٨)، وبأن «كل ماهو فـانٍ ليس سوى صورة» للحي الصمـــــد(٢٢٩)، فليس ثمـة شك في أن الإشـادة بالحبيبـة وبما تتركـه من انطباعات لدى الشاعر كان المراد منه في واقع الحال هو التسبيح بعظمة الخالق نفسه وجلاله. وقد عبر جوته نفسـه عن هذا كله تعبيرا واضحا في «التعليقات والأبحاث» عندمـا قدم في سيـاق حديثـه عن الشاعـر الصوفي الفـارسي جلال الديـن الرومي، تفسيرا يقوم على المسبحة الإسلامية. وتبيّن الفقرة التي سنـذكرها بعد قليل أن شاعر «الديـوان» كان يسعـى في قصيدته التـي أشاد فيها بـزليخا إلى الاقتراب مـن التقليد الصوفي بالقدر الذي تسمح به إمكاناته:

(*) راجع الهوامش السابقة عن الخلط الذي وقع فيه جـوته، كما وقعت فيه المؤلفة في بعض الأحيان، بين عقيدة التـوحيد من ناحية ووحـدة الوجود التي يعبر عنهـا مذهـب أسبنوزا بوجـه خاص من نـاحية أخـرى، على الرغم مما بينهما من الاختلاف الشـديد ـــ وانظر كـذلك على سبيل المقارنـة بقصيدتي جوته السـابقتين عن تجلي الألوهية في مظاهر الطبيعة ما يقـوله محيي الدين بن عربي في «فصوص الحكم»، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية وتعليـق المرحوم الدكتور أبوالعلا عفيفي على أقواله (فصوص الحكم، تحقيق وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٠، طبعة ثانية) (المترجم والمراجع).

(**) العبارة في الأصل بـاللاتينية التـي وضع بها أسبنوزا كتابـه الأخلاق: Substantia Sive natura Sive Deus (المراجع).

«وبهذه المناسبة نلاحظ أن رسالة الشاعر الحق هي أن يعكس إحساسه بروعة العالم، وأن يكون أكثر ميلا إلى الإشادة والمديح منه إلى الذم والتذمر. وتبعا لهذا فإنه يبحث دائما عن أسمى الموضوعات، وبعد أن يستعرض كل شيء يكرّس عبقريته لتمجيد الله وحمده. والشرقي، على وجه الخصوص، يستشعر هذه الحاجة، لأنه يطمح دائما إلى بلاغة العبارة وفخامتها، ويعتقد أنه يجد ذلك على أكمل وجه في تأمل الألوهية، ومهما كان الأسلوب الذي يعالج به موضوعه، فلا يجوز لأحد أن يتهمه بالمبالغة.

وما يسمى المسبحة الإسلامية، التي يسبح عليها بأسماء الله التسعة والتسعين، هي وسيلة للتحميد والتمجيد. وهذه الأسماء تدل على صفات إيجابية وصفات سلبية تطلق على الجوهر الإلهي الذي لا يحيط به عقل(*) ويدهش العابد ويسلم أمره لله وتطمئن نفسه. وبينما يخلع الشاعر الدنيوي على الأشخاص الممتازين صفات تبدو له في غاية الكمال، يلجأ الشاعر الذي نذر نفسه لتمجيد الذات الإلهية إلى الموجود غير المشخص، الذي يتغلغل منذ الأزل في كل شيء»[٢٣٠].

لقد كان جوته نفسه، في المقام الأول، شاعرا «دنيويا»، إلا أنه، مع هذا، كثيرا ما يقتفي في «الديوان الشرقي» خطى الشعراء الذين كرسوا أنفسهم للتسبيح بحمد الله وتعظيم «الموجود غير المشخص الذي يتغلغل، منذ الأزل في كل شيء». وبهذا المعنى ينطبق عليه أيضا، إلى حد ما، ما قاله روكرت (Rueckert) عن «توأم» جوته الفارسي، حافظ الشيرازي، من وصف ينم عن الحكمة وسداد الرأي، وذلك حين يصف تعبيراته الحسية بأنها في الحقيقة متعالية على كل ماهو حسي:

«إنه حافظ، فهو حينما يتحدث عما هو غير حسي،

فإنما يتحدث عما هو حسي،

(*) راجع الهامش السابق على صفحة ٢٧٧، ص ٢٧٨ (المراجع).

أم أنه، حينما يبدو كأنه يتحدث عن الحسي،

لا يتحدث إلا عما يسمو على الحس؟

إن سره لا يفوق الحس،

لأن حسيته فوق كل محسوس»(٢٣١)

وكان ريمر (Riemer)(*)، العالم في اللغات القديمة وصديق جوته، قد وصف الحب الذي عبر عنه الشاعر في «الديـوان الشرقي» بأنه ذو طبيعة «شرقية صوفية» كما حدده على النحو التالي:

«إنه، من ناحية، هو الحب لله الذي هو الحق والخير والجمال بأكمل المعاني، ثم إنه، مـن ناحية ثـانية، هـو حب الطبيعة التي يتجلى فيهـا جلّ شأنه، ومن ثم فـإنه حب لشخوص فـردية حقيقية ونسـوية على وجه الخصوص، تجلى سبحـانه في جمالها الأنثوي»(٢٣٢).

والمقصود بالطبيعة «الصوفية الشرقية» هنا هو التصوف(٢٣٣) الإسلامي(٢٣٤). وترد تأملات جـوته عن موضوع المسبحة الإسلاميـة في الفصل الخاص بجلال الدين الـرومي، أي في سياق الحديث (في التعليقـات والأبحـاث) عن الشاعـر الذي تعـدُّ مؤلفاتـه أنقى تجسيد للتصوف(٢٣٥). ويشير جوتـه بتحفظ ملموس إلى معتقدات جلال الدين الرومي الدينية مرجحا أن يكون هذا الشاعر قد ألّف ما ألّف:

«ابتغاء نشر مذهب سري لم يكن هو نفسه يعرفه معرفة دقيقة. والواقع أن هدفه هـو التعليم والتهذيب، ولكنه يسعى على وجه العمـوم من خلال عقيـدة التـوحيـد، إن لم يكن إلى إشبـاع الشـوق والحنين، فعلى الأقل لتهـدئتهما والإيحاء بأن كـل شيء سيستغـرق في النهـايـة في الـذات الإلهية(٢٣٦) ويصفو فيها».

(*) هو أحد الذين سجلوا لنا الأحاديث المهمة التي أجروها مع جوته ومازالت تحتفظ بدلالاتها المعبرة عن أدبه وفكـره وعلمه وأزمـات حياتـه ـ وقد بـدأت أحاديثـه مع ريمر سنـة ١٨٠٦، كما بدأت أحاديث المستشـار فون مـولر سنة ١٨٠٨، أمـا أهم هذه الأحـاديث وأعذبها وأطولها فكان مع تلميذه ومريده وسكرتيره ي. ب أكـرمان (١٧٩٢ ـ ١٨٥٤) فقد اتصلت من سنة ١٨٢٣ حتى وفاة الشاعر في سنة ١٨٣٢.

ويجدر بنا، في سياق الحديث عن قصيدة: «في إمكانك أن تتخفي في ألف شكل» أن نذكر أن التصوف يلجأ إلى مختلف الوسائل لاستثارة الوجد المؤدي إلى الاتحاد الصوفي بالله. وذكر أسماء الله الحسنى هو إحدى هذه الوسائل، أما الوسيلة الأخرى فهي الرقص الذي يؤديه الدراويش حول إنسان جميل يعد بمنزلة قبس من نور الله. وتذكرنا إشادة جوته بالحبيبة، وهي التي تقوم على مبدأ وحدة الوجود، بكلتا الوسيلتين المتبعتين في التصوف الشرقي. ولا ريب في أن جوته لم يكن أقل اطلاعا على أخذ بعض الصوفية بمبدأ وحدة الوجود من معاصره هيجل (Hegel) الذي ذكر في محاضراته عن علم الجمال (Aesthetik) أن:

«مبدأ وحدة الوجود الشرقي قد أدخله الفرس بوجه خاص في الإسلام وتوسعوا فيه. وهنا تنشأ من جانب الذات الشاعرة في المقام الأول علاقة ذات خصوصية معينة. فعندما يتوق الشاعر لمشاهدة الألوهية في كل شيء، وعندما يشاهدها بالفعل، يتخلى عن ذاته الخاصة، ولكنه يشعر بحلول الذات الإلهية في داخله الذي ازداد رحابة وتحررا، الأمر الذي يجعله يحس بتلك الغبطة الباطنة والسعادة الطليقة والنعمة الواسعة التي هي جميعا من سمات الشرقي الذي ينسلخ عن فرديته ويستغرق استغراقا كاملا في الأزلي المطلق بحيث يشعر بأن الله حاضر وموجود في كل ما حوله. ومثل هذا الاستغراق الكلي في الذات الإلهية والحياة الهنيئة السكرى بحب الله هي تجربة صوفية أصيلة. وفي هذا السياق يتعين علينا الإشادة في المقام الأول بجلال الدين الرومي، فالحب الإلهي الذي ينسى فيه المرء ذاته ويفنى في الله فناء لا حد له بحيث يشاهد الواحد في جميع أرجاء العالم الرحب الفسيح ويرى في كل ما في الوجود دليلا على وجوده، كل هذا يمثل المركز الذي ينتشر على أوسع مدى في كل اتجاه»(٢٣٧).

إن هذه الفقرة تبدو كأنها شرح لقصيدة: «في إمكانك أن تتخفي في ألف شكل...»(٢٣٨). إلا أن جوته لم يحس بأصداء وحدة الوجود عند جلال الدين الرومي وحده، بل سمعها عند غيره من شعراء الفرس، وعلى وجه الخصوص، عند

شاعره المفضل «حافظ» الـذي كان جوته يشعر بأنه أقـرب إلى نفسه من جلال الدين الرومي. والواقع أن جلّ مـا يقوله هيجل في حديثه عن «مبدأ وحـدة الوجود الشرقي» الـذي «أدخله الفـرس بوجـه خاص في الإسـلام وتـوسعوا فيـه» يكاد يكـون تعريفـا بحافظ، الـذي يرى أن «تجلي الألوهيـة في الموجودات» هو الـذي يضفي على «الحياة الدنيويـة المتمثلة في الطبيعة أو في البشر، ما تتسم به هذه الحيـاة من روعة». ولما كان هيجل قد عرف «الـديوان الشرقي» معرفة جيدة، فمن الـواضح أنه انتفع من العرض الذي قدمه جوته عن حـافظ، سواء في قصائده أو في إطار «التعليقات والأبحاث». ولعل في ملاحظات هيجل التالية خير شاهد على هذا(٢٣٩):

«إن تجلي العقل المطلق في الظواهر الطبيعيـة والأحوال البشرية يمد هـذه الظواهر والأحوال بالحيوية ويسبغ عليهـا في ذاتها الطابع العقلي، وهو يفضي كذلك إلى خلق علاقـة متميزة بين الإحساس الـذاتي للشاعر وروحـه من ناحية، والموضـوعات التي يتغنى بها من ناحية أخرى. وحينما تغمر هذه الروعة الروحية الوجدان ينال الطمأنينة والحرية، ويغدو مستقلا، مكتفيا بذاته، رحبا، عظيما، . . . كما يندمج مع مظاهر الطبيعـة وما تـزدان به من حُسْن وبهاء، بل ويتحـد مع الحبيبـة والساقي ومـا شابـه ذلك، وينسجم مع كل مـاهو أهل لـلإطراء والحب، وكل مـا يضاعف الـروحانيـة والغبطـة والسعادة. . . وهـذه السعـادة البـاطنة. . . هي التـي يتميز بها الشرقيـون ولاسيما الفرس المسلمـون، الذين يُسْلِمُون ذواتهم إلى الله وإلى كل مـا يستحق الحمد والثناء بسرور وعن طيب خاطر، ولكنهم مع هذا التسليم يحافظون على جوهرهم الحر المستقل، الذي يحرصون أيضا في علاقتهم بالعالم المحيط بهم على صونه ورعايته.

وهكذا نـرى في جذوة العـاطفة لـديهم أعظم وأوفر إحسـاس بالسعـادة، وهذه الغبطة والسعادة تتردد فيها ـ من خلال الثروة الهائلة في الصور الناصعة الرائعة ـ أنغام الفـرحـة والجمال والسعـادة التي تغمـرهم. وعنـدمـا يتألم الشرقي ويصيبـه الشقـاء والتعاسـة، نجده يتقبل ذلك باعتبـاره قدرا مكتوبـا عليه، ويبقى محافظا على اتـزانه دونما اكتئـاب أو تبرم أو استيـاء. ومع أننـا نجـد في قصـائد «حـافظ» مـايكفي من

الشكوى والتحسر على الحبيبـة أو الساقي. . . إلخ، إلا أنـه، حتى وهو يعـاني من فـرط الألم، يظل راضيا خـالي البال في الحزن والترح كما في الـرضا والفـرح. من ذلك مثلا ما قاله ذات مرة:

«جراء للحبيب على إشراق أنواره

(في فؤادك)،

احترق كالشمعة في عذاب (اللهيب)

وكن مبتهجا سعيدا. . .

إن الشمعة تعلّم الضحك والبكـاء، فهي تضحك ويزبد صفـاء لمعانها حين يحرقها اللهـب، بينما تذوب في الـوقت نفسه بـدموع سـاخنة، إنها وهي تحترق، تنشر من حولها بـريقا صافيـا. والواقع أن هذا هـو الطابع العام لهذا الشعر كله»[٢٤٠].

ولربما عززت ملاحظات هيجل هذه عن حافظ وغيره من شعراء الفرس، اعتقاد جوته بأن «النـار المقدسة»، التي كان قدماء الفرس يتعبـدون بها الطبيعة، قد ظلت تطفـو على السطح المرة تلـو المرة في الشعر الفـارسي[٢٤١]، وأنها «حـــافظت على توهجها دونما انقطاع»[٢٤٢] وطوال قرون عديدة تحت رماد المعابد والهياكل القديمة لعـابدي النـار. «فعلى الـرغم من كل ألـوان التخريب والـدمـار» ظلت (هذه النـار المقـدسـة) تتجدد وتتغـذى في الشرق الأوسط على البقيـة البـاقية من تـراث العبـادة القديمة للطبيعة[٢٤٣].

أما عن مدى تأثير التصوف الإسلامي تأثيرا قويا ملهما في الشعر الفارسي، فليس ثمة شك في أن جوتـه لمس ذلك من خلال تمعنه في شعر حافظ الـذي عاش درويشا وشيخا صوفيـا ـ أي عاش حياة روحية عميقـة ثرية، كما أكد جـوته في الفصل الذي كتبه عن «حافظ» في «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان». وقد شكل هذا التطـور الخاص للشعر الفـارسي، وهو الـذي ميزه عن الشعـر العربي في العصر الإســلامي[٢٤٤]، عامل جـذب مستمر لجوته، لا لأن هذه الخصـوصية المتميزة لم

تستبعد عنصر الهيام بـالطبيـة وبكل ما في الوجـود من جمال، بل لأنها أتاحـت تزيين عالم البشر بذكر الله والسبيح بحمده، كما زانته بصورة مقتبسة من الطبيعة والأشياء «تسر العين وتنعش الحس»(٢٤٥). من هذا كله يتبين أن قصيدة جوته: «في إمكانك آن تتخفى في ألف شكل. . .» لم تكن ـــ شأنها في ذلك شأن القصـائد الأخـرى في «الديوان» التي هي «قصائد صوفية شرقية» حسب شهادة ريمر (Riemer) السابقة الذكـر ـ أقول لم تكن هـذه الفصيدة سـوى صدى للنماذج التي حذا السـاعر الألماني حذوها واقتدى بها على قدر طاقاته وإمكاناته الباطنة. ومهما يكن الأمر، فإننا نذكر هـذه القصيدة التي يمـدح فيها حبيبتـه عندمـا نطلع على قول المستشرقـة آنا مـاري شيميل:

«. . . إن ما يميـز النصوف الأصيل عن حيـاة النقشف والزهـد هو الحب. . . فأشعار الصوفيـة تكشف في كثير من الأحيان عن نوع من التردد والتأرجح بين الحب السماوي والحب الأرضي وعن الربط السـاحـر بينهما. . . وفي الشعر الصوفي يسطيع السـاعر أن يصف الله سبحانـه بكلمات مألوفة في لغة الحب الخالص، وأن يستخدم بعد ذلك بقليل تعبيرات لا يمكن تفسيرها إلا في إطار وحدة الوجود»(٢٤٦).

شاعر الديوان ودعوته لبعض المبادىء الإسلامية

في مرحلة «الديـوان الغربي ـ الشرقي» اهتم جوته من جديد اهتمامـا شديدا بشخصية النبي (ﷺ). فقد عكف على دراسـة سيرته الشريفة وأعمالـه بشكل مستفيض، وقرأ جلّ ما أتيح له من مصادر ومـراجع قراءة جادة متعمقة (٢٤٧) ومما يجدر ذكره في هـذا السياق أنـه قـرأ في ربيع عام ١٨١٥ في حضرة الـدوقـة لـويـزة (ترجمة) بعض السـور من القـرآن الكريم. وتبيّن السطور النالية من رسالة السيدة شارلوته، أرملة الشـاعر شِلَرْ، أن عددا كبيرا من السيدات المثقفـات من حاشية قصر فايمار شاركـن في الاستماع إلى هذه القراءة، إذ ورد في هذه الرسالة:

«حظيت أمس بمتعة عظيمة. فقد كنا، أعني السيـدة (صوفي) فون شارت Sophie v. sdhardt وأختي (كارولينه فـون فولتسوكن) Caroline V. wolzogen بمعية جـوته

عند الدوقة . أما السيدة (شارلوته) فون شتاين (charlotte V. Stein)، فلم يسمح للأسف بالخروج . وقامت السيدة فون فيدل V. wedel (كبيرة الأمناء في القصر) بتقديم الشاي دونها انقطاع . وهكذا كانت المجموعة قليلة العديد ، وكان الحفل هادئا مريحا . وقد أسبغت علينا معرفة جوته بالشرق واطلاعه على أحواله متعة كبيرة ، إذ عرَّفنا بهذا العالم الرائع . . . وكنا قد أبدينا الرغبة في الإصغاء إلى شيء من القرآن . وقد سعدت الدوقة بتلاوة جوته ، ولم نكن نحن أقل منها سعادة» (٢٤٨) .

ويحتمل أن يكون يوم الثامن والعشرين من فبراير عام ١٨١٥ هو اليوم الذي تمت فيه تلاوة بعض السور من القرآن الكريم ، وذلك عندما التأم جمع السيدات المحيطات بالدوقة لويزة للمرة الثانية للإصغاء إلى «قطع أدبية عربية ساحرة» من فم جوته ، كما تخبرنا عن ذلك شارلوته فون شلر في رسالة أخرى تقول فيها :

«حشد جوته كل ما استطاع الحصول عليه من المكتبة ومن مجموعته الخاصة ، وأخذ يلقي علينا القطع الأدبية التي اختارها حسب ترتيب عصورها ، سواء من «كنوز الشرق» وغيرها من المصادر، أو من الترجمات الإنجليزية وما شابه ذلك» . (٢٤٩) .

ومع أن شارلوته فون شلر لا تتحدث بصفة عامة إلا عن «قطع أدبية عربية رائعة» استمعت إليها مع السيدات اللائي كن معها ، إلا أن هذا لا يمنع أن يكون جوته قد ألقى على سمعهن شيئا من ترجمة معاني القرآن الكريم بعد إلقائه لمتخبات من الشعر الجاهلي . وكانت مجلدات «كنوز الشرق» التي استعارها آنذاك من المكتبة الأميرية تشتمل على الترجمة التي قام بها فون هامر للقرآن (٢٥٠) . وتضمنت هذه الترجمة سورا عديدة بذل «فون هامر» جهدا كبيرا في ترجمتها على نحو يعطي تصورا عن ثراء الإيقاع في القرآن الكريم . ولاشك أن جوته كان شديد الاهتمام بهذه المحاولات الرامية إلى تحقيق ترجمة بليغة ــ للسور الأربعين الأخيرة من القرآن على وجه الخصوص ، وأنه حاول التعرف على تأثير هذه المقاطع في المستمعات إليه . ومن المحتمل أن يكون قد تلا عليهن أيضا على سبيل المقارنة شيئا من الترجمة النثرية الإنجليزية التي قام بها جورج سيل (George sale) لاسيما أن شارلوته فون شلر تتحدث عن «ترجمات

انجليزية» . وقد رأينا من قبل أنه عرف هذه الترجمة الأخيرة في وقت مبكر من حياته ، وأنه قدّر مـزاياها حقَّ التقدير، وإن كـان قد افتقد فيها ، وفي تـرجمة ميجرلن الألمانية (Megerlin) ، «عاطفـة السحراء والأنبيـاء» (٢٥١) والواقـع أنه لم تكن هـاك ترجمة مرضية للقرآن يمكنه الاعتماد عليها والاطمنان لها ، ولذلك استعار من مكتبة فيمار في نوفمبر من عام ١٨١٥ نسختين أخريين من ترجمة القرآن . (٢٥٢) . وعندما انكبَّ في وقت لاحق على كتابة «التعليمات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان» اعتمد على الترجمة الألمانية للقرآن الكريم التي قام بها تيودور آرنولد (Theodor Arnold) نقلا عن ترجمة جورج سيل الانجليزية ، واستشهد بها مرارا في هذه التعليقات ، كما اعتمد على ترجمة أندريه دو روييه du Ruyer André الفرنسية (٢٥٣) .

غير أن محاولة جوته للتعرف على تـأثير التراث الفكري العربي في وجدان الجمهور الألماني لم تقتصر على المجمع السوي المحيط بـالدوقة لـويزه . فقد اغتنم كل فـرصة أتـاحتهـا لـه رحـلاتـه إلى منـاطق نهري الـراين والماين في العـامين ١٨١٤ و١٨١٥ للتحدث مع بعض الأصدقاء والعلماء عن المؤلفات الشرقية ، وإلقاء نصوص شعرية مترجمة عن العربيـة والفارسيـة ، بجانب مـا دبَّجه هـو نفسه من قصـائد ذات طابع ومضمون شرقيين وقد أجـرى كذلك أثناء إقامته في مدينـة هايدلبرج (Heidelberg) مناقشات علمية مستفيضة مع المستعرب باولوس (H.E.G. Paulus) ، وتبادل معـه الرأي حول المعارف التي حصَّلها في دراساتـه المعمقة للشؤون العربية . كما أجرى في مدينـة فيسبادن (Wiesbaden) أيضا أحـاديث عديـدة عن الشعر الشرقي الأصيل والسعر الذي يحاكي الطـابع والمضامين الشرقية . ولعل أحاديثه مع صـديقه الأصغر سنا بواسيريه (Sulpiz Boisserée) أن تكون خير شاهد على ذلك ، إذ أورد بواسيريه في مذكراته فحوى العديد من هذه الأحاديث . وفي مدينة فرانكفورت ، وفي «طاحونة الدباغين» (*) (Gerbermuehle) على وجه الخصوص ، تعاطف أفراد عائلة فيليمر وأصدقاؤهم مع ميول الساعر نحو الشرق وأعـربوا له عن تقديرهم العالي لشغفه بهذا

(*) «طاحونة الدباغين» مطعم وفندق يقع على نهر الماين في الضـاحية الجنوبية من فرانكفورت ، كان جوته يرتاده كلما جاء إلى فرانكفورت . وهي لاتزال موجودة إلى يومنا هذا (المترجم) .

العالم. وحتى الاحتفال الكبير، الذي أعدّه له الأصدقاء المقيمون في فرانكفورت بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسين، طغت عليه أجواء الشرق وترددت فيه قصائد الديوان التي انتهى من تأليفها في ذلك الحين (٢٥٤). ومن ناحية أخرى شارك المستشرقون من جامعة ينا (Jena) بدورهم في تبادل الأفكار، إذ كان له هناك وفي فايمار أيضا أصدقاء على حظ كبير من الثقافة ـ مثل كنيبل (Knebel) وفرومان (Frommann) وريمر (Riemer) وفوكت (C.G.Voigt) وفون مولر (F.V. Muell-er) وكثيرين غيرهم ممن ساندوه مساندة قوية في الجهود التي بذلها للإلمام بأحوال الشرقيّن الأدنى والأوسط. أضف إلى ذلك أن الضيوف الذين كانوا يمرّون بمدينة فيمار ويزورونه في بيته كانوا يحثّونه على أن يقرأ عليهم قصائد الديوان التي انتهى من نظمها، وأن يتحدث معهم عن مشروع الديوان بأكمله..

ويمكن القول إن فكرة كتابة «التعليقات والأبحاث» لم تكن هي وحدها حصيلة تجارب الشاعر بين سنتي ١٨١٤ و١٨١٨، وإنما حدّدت هذه التجارب أيضا شكل التعليقات ومضمونها. وعندما كتب الشاعر هذا القسم النثري من «الديوان الشرقي» لتحقيق فهم أفضل «لأشعار الديوان»، كانت تطوف في ذهنه، كما يقول هو نفسه في «مقدمة التعليقات»، «الأسئلة والاعتراضات التي وجهها إليه المستمعون والقراء الألمان» في تلك الحقبة. ولقد طالما عانى مرارة خيبة الأمل وهو بعد أديب في مقتبل العمر من سوء فهم الجمهور لمؤلفاته، ولذلك لم يشأ أن تتكرر هذه المعاناة مع «الديوان الشرقي» أيضا، وعقد العزم في هذه المرة «على تقديم الشروح والإيضاحات والإشارات الكافية إلى المصادر والمناهل التي استقى منها، بغية تيسير الفهم المباشر لدى القراء الذين لا يعرفون عنه إلا القليل» (٢٥٥). وهكذا عقد العزم على ألا يحول شيء دون (أن يحظى الديوان الشرقي) «بالانطباع الجيد». ويرجع الفضل إلى نية جوته هذه في تأليف «التعليقات والأبحاث». ومن الأمور التي لها دلالتها هنا أنه لا يتحدث فيها إلى قرائه حديث العالم الخبير ـ وإن كان في تلك السنوات قد بلغ هذه المرتبة أو كاد ـ بل فضل أن يتخذ في ما يرويه دور المسافر الذي رجع من رحلة بعيدة فراح يروي لأصدقائه ما صادفه من أمور مدهشة مثيرة، ويمتعهم بما جلب لهم من

(هـدايا) وأشيـاء نفيسة. ورغبـة منه في الـدعـوة (للتعرف على) البلـدان الإسلاميـة وتحبيب جمهور القراء في (تراثها وأدبها) (*)، «تقمص دَوْرَ تاجر يعرض سلعته بسرور ومودة، ويسعى بكل الطرق لجعلها مقبـولة مرضية» (٢٥٦). وانطلاقـا من افتراضه رضا القراء، راح جوته يعرب عن أمله في «ألا يؤاخذه أحد على العبارات التي يعرض فيها أو يصف، بل ويمتدح بها أيضا سلعته (٢٥٧).

ومع ذلك لا يمكن الادعاء بأن جهـود جوته لإرضاء الجمهـور الألماني كانت مثمرة أو مـوفقة، فلم يستطع معظم القـراء إدراك المضامين والمعـاني التي انطوى عليها الكتاب، ولـذلك ظل تَدَاوله، لفترة طويلة، محصـورا في نخبة ضئيلة من أرباب المعرفـة والاختصاص. ولم يتمَّ توزيع الطبعة الأولى من «الـديوان الشرقي» حتى بعد مضي مائة عام على صدورها. وبقيت الغالبية العظمى من القراء - على الرغم من التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان» - على إحساسها بأن هذه المجمـوعة الشعرية غـريبة عنها كل الغـرابة، ولم تفهم ما يقصده جـوته من وراء تعـريفهـا بها. وعمّت الحيرة الجميع، وشملت حتـى أولئك الـذين شغفـوا بإنتاج جوته الأدبي في طور الشباب وقدروا كتـاباته في مرحلته «الكلاسيكية» التي بلغ فيها غـاية نضجـه تقديـرا عاليـا. وكان من الطبيعي أيضا أن يعمـق موقفُ جوته الإيجابي من الإسلام سوءَ الفهـم الذي استُقبلَ به الديوان الشرقي. فالمتزمتون من المسيحيين شعـروا بأن جوتـه يستفزهـم، وأن إطـراءه للإسـلام قد تعـدّى كل الحدود، كما تصور بعض المسلمين من قراءتهم للديـوان أن صاحبه واحد منهم، وأن ظروفهـم لم تسمح له بأن يعرب عن ذلك صراحة (٢٥٨).

ولا ريب في أن اقتراب شاعـر الديوان من الإسـلام قد بلغ ذروتـه في تلك العبارة التي جاءت في إعـلانه عام ١٨١٦ عن قـرب صدور الديـوان، العبارة التي سبق أن استشهدنا بها وقال فيها إنه «لا يتنصل من مظنة اعتباره مسلما» (٢٥٩). وربما يكون

(*) ما بين حاصرتين من المترجم الفاضل أو مني لتوضيح ما أجملته المؤلفة أو افترضت معرفة القارىء الألماني به من أدب جوته وظروف عصره (المترجم).

من دواعي إساءة الفهم أيضا ما أعلنه الساعر في سن السبعين من أنه يفكر تفكيرا جادا في «أن يحفل في خشوع بتلك الليلة المقدسة التي أنزل فيها القرآن على النبي»[٢٦٠]. مجمل القول أن هذه التصريحات قد أسيء فهمها. فالمطلعون على تراث جوته الفني يرون أن القول بأن شاعر الديوان كان بالفعل مسلما مستترا وأنه أراد أن يرتدّ عن المسيحية علناً، أمر غير وارد ولا معقول، ولعل الرباعية التالية، التي استوحاها جوته من مثل فارسي شائع ورد في ديوان سعدي الشيرازي «كلسان»[*] (روضة الورد) أن تكون خير دليل على أن هذه الردّة عن المسيحية لم تخطر على بال جوته. فهو يقول في هذه الرباعية:

حمار يسوع

حتى ولو ساقه أحد إلى مكة نفسها،

لن يكون أحسن حالا،

بل سيظل دائما حمارا[٢٦١].

وهناك ما يرجح أن تكون الحالة البشرية بوجه عام هي المقصودة بهذا المثل. ومهما يكن الأمر في تفسير هذه الأبيات، فإن هذا المثل وثيقة تشهد على إيمان جوته بأن مصير كل مخلوق محدّد سلفا. أما عن موقف مؤلف «الديوان» نفسه، فليس ثمة شك في أنه احتفظ بسماحه الذي لم يتقيد بأي عقيدة. فهو يقدس الإنجيل والقرآن معا، كما يقدر قادة البشرية مثل ابراهيم وموسى وسقراط والمسيح ومحمد واسبنوزا، على الرغم من كل ما بينهم من اختلافات، وهو معجب بهم أشدّ الإعجاب، وينظر إليهم بوصفهم «المبلغين الملهَمِين» للإرادة العليّة. إن الذي بدا لجوته أمرا ضروريا وأراد تحقيقه من خلال «الديوان الشرقي» هو إقامة جسر فكري يصل الغرب بالشرق.

(*) المقصود هو البيت الذي يقول فيه سعدي الشيرازي:

حمار يسوع لو مضى نحو مكة

وعاد، فهل تلفيه غير حمار؟

والبيت من ترجمة: محمد الفراتي، مصدر سابق، ص ١٩٩ (المترجم).

ويصادف المرء في العديد من صفحات «الديوان» دعوات غير مباشرة لحسن الجوار بين أبناء ديانات التوحيد، بل بين أبناء جميع الأديان. ولقد بدا له «كتاب الحِكَم» خَيْرَ مكانٍ للدعوة إلى حسن الجوار، ولذلك راح يقول هناك بنبرة تنطوي على هدف تربوي:

لو كان اللّه جارا سيئا

مثلي ومثلك،

وترك كل امرىء كما هو،

لكان نصيبنا من الشرف أقلّ نصيب [٢٦٢].

وبالطبع لم يعب عن جوتـه أن عصره لم يبلغ درجة النضج الأخلاقي التي تسمح بحسن الجوار هذا. ولكنه لم يترك الأمور تثبّط من عزيمته على العمل في هذا الاتجاه، فقد دأب بوجه عام على فعل الخير من أجل الخير ذاته. غير أنه كان يضع أمله في المستقبل، كما يتبيّن لنا من رباعية «كتاب الحِكَم» (...) التالية:

افعل الخير لأجل الخَيْرِ وَحْدَه!

ثم سلّمه لِنَسْلٍ من دَمِكْ،

فإذا لم يَجْنِ أولادُكَ مِنْه

فهو لن يُخْلِفَ للأحفادِ وَعْدَه (*).

وقد قلنا في مناسبة سابقة أن علاقة جوتـه المتميزة بالقرآن ـ هذا الكتاب (العزيز) الذي كان «يفرض» [٢٦٣] عليه، المرة تلو المرة، توقيره واحترامه ـ نقول إن هذه العلاقة تكمن إلى حدّ كبير في مقدرتـه على استيعاب التراث العظيم بطريقة شعرية. والقرآن ـ الذي يمثل في العربية ذروة الإعجاز البياني ـ يفقد عند ترجمته إلى اللغات الغربية قدرا كبيرا من بلاغة هذا الإعجاز، لأن التأثير القوي الجارف لهذا الكتاب يرتبط باللغة العربية. وقد كان للغة القرآن الكريم على

(*) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ١٠٢. (المترجم)

الدوام، كما أكدت المستشرقة آنا ماري شمل (Annemarie Schimmel)، «قوة شديدة التأثير على الأمة الإسلامية»:

«.. فحتى أولئك الملايين من الرجال والنساء، الذين لم يكونوا يفهمون كلمات القرآن، كانوا يشعرون شعورا أكيدا بأنها كلمات إلهية، وكانوا يحيون معه وبه...» (٢٦٤).

وكان ترتيل القرآن الكريم:

«وسيلة مهمة لإرتقاء الروح إلى حالة صوفية (تشعر فيها بالطمأنينة والطهر والصفاء).

وعندما يُرَتَّل هذا الكتاب (العزيز) بصوت عذب منغَّم، يسمو إيقاعه بنفوس المؤمنين إلى أجواء علوية، ويفتح أمامهم آفاقا جديدة لإدراك معانيه» (٢٦٥).

وترى «آنا ماري شمل» أيضا أن «صعوبة» ترجمة النصوص ذات المضامين الباطنية تكمن في «البنية المتميزة للغة العربية» لأن:

«التجاوب الذي يضفي على الجملة العربية روعتها، يضيع في سياق الترجمة، كما تضيع أيضا الإيحاءات الكثيرة المستترة التي تكمن في كل جذر عربي وتثير لدى العارفين مختلف الداعيات والمجارب التاريخية والدينية والبلاغية (٢٦٦). وعندما أذاع فون هامر شيئا من ترجماته للقرآن أكد أن:

«القرآن ليس دستور الإسلام فحسب، وإنما هو أيضا ذروة البيان العربي. فسحر اللغة العظيم (...) يشهد على أن القرآن (الكريم) هو وحي من الله (...) وأن محمدا (ﷺ) لم ينشر سلطانه على قومه بالسيف، بل نشره في المقام الأول بإعجاز الخطاب. فالكلمة الحيَّة التي فاقت القصائد السبع (...) المعلّقة على جدار الكعبة، لم يكن من الممكن أن تكون ثمرة قريحة بشرية، بل تحتم أن تكون كلمة نُطِقَتْ وكُتِبَتْ منذ الأزل في السماء. ومن هنا فإن القرآن هو وحيٌ من الله.

وأصـدق ترجمة لـه ستكون هـي تلك الترجمة التي لا تصرف جهدهـا للتعبير عن الروح فحسب، وإنها تسعى لمحاكاة شكل الخطاب وإيقاعه أيضا. واقتناء النص من حيث الإيقـاع والـرنين شرط لا غنى عنــه في مثل هـذه الترجمة. أضف إلى هـذا أن السحر العظيم الذي نحسه في الشعـر العربي لا يكمن في الصورة والحركة فحسب، وإنها يكمن فيها تنطـوي عليه وحـدة القافيـة من روعة أيضـا، فهذه تـدوي في الأذن العربية دويَّ الصفارة الساحرة حقا (*). ولكي يكون في الإمكان تقديم ترجمة للقرآن صادقـة بالقـدر المستطاع، ينبغي على الترجمة أن تحذو حـذو النص الأصلي، لا من حيث تسلسل الأفكـار فحسب، بل مـن حيث النبرة أيضـا، أي ينبغي أن تحاكي الإيقاع الذي يأتي في نهاية الآيات، وهذا ما لم تأخذ به الترجمات (الغربية) المعروفة لنا حتى الآن. والـواقع أنـه لا تـوجـد لغـة أوربيـة يمكنهـا أن تستجيب لهذه الشروط والمتطلبات استجابة اللغة الألمانية . . . (٢٦٧).

والحق أن «فون هامـر» لم يفلح في تحقيق مشروعه الطموح إلى ترجمة القـرآن الكريم إلى الألمانية وفق الشروط المذكورة فيها سبق. (٢٦٨) ولكن لاشك في أنه قد استطاع أن يعطي القراء فكـرة معينة عن إعجاز البيـان القرآني (. . .) ولعل في نقلـه للرؤى المصوَّرة لنهـاية العـالم ويـوم الحَشْر والحِسَـاب خير دليل على ذلـك، إذ عكست هـذه الـرؤى، حتى في ترجمتها الألمانية، شيئا من عظمة الصور وروعة الإيقاعات (. . . .) (**)

والثابت أن جوته لم يعتمد أثناء تأليفه «للتعليقات والأبحاث» على ترجمة «هامَر»، وإنها استعان بالترجمة النثرية للقرآن التي قام بها تيـودور آرنولد (Theodor Arnold) نقـلا عن ترجمة جـورج سيل (George Sale) الإنجليزيـة. وسواء كـان اعتماده على هذه الترجمة أو تلك، فإن النص القرآني الطويل الـذي سنورده فيها بعد، والذي بدأه

(*) ربما يقصد «فون هامـر» صوت الصفارات التي أطلقتها الساحرة كـاليبسو وزميلاتها من جنيات البحـر فأسرن بها أوديسيوس ـ بطل ملحمـة هوميروس ـ وزملاءه البحـارة وعطلن إرادتهم على المقاومة. . . (المراجع)

(**) أوردت المؤلفة آيات كثيرة من سـور القرآن المجيد، رغبة منها في تعريف القـارىء الألماني بروعة لغـة القرآن وإعجـازها. وبما أن القـارىء العـربي ليس بحاجـة لمثل هـذا التعريف، فقـد آثرنـا الاختصار (المترجم).

جونـه بالتنويه بـالمعاني الأساسية التي تصَـوَّرَ أن السورة الثانية، وهي سـورة البقرة، تنطـوي عليها، مأخـوذ من ترجمة آرنـولد و إليك مـا يقولـه جوتـه في إحدى فقـرات «التعليقات والأبحاث» التي جعل عنوانها «محمد»:

«. . وإذا أردنا الإيجار، أمكنـا القول إن كل مضمون القـرآن (الكريم) موجود في بداية السورة الثانية، وهاك نصها:

﴿. . ذلك الكتـابُ لاَرَيْبَ فيه هـدى للمتقين، الـذين يـؤمنون بـالغَيْب ويقيمون الصـلاة ومما رزقناهم ينفقون، والذين يؤمنون بما أُنْـزِلَ إليك وما أُنزِلَ من قَبْلك وبـالآخـرة هم يـوقنـون، أولئك على هــدى من ربّهم وأولئك هم المفلحون، إن الذين كفروا سواء عليهم أأنْذَرْتَهم أم لم تُنْذِرْهم لا يؤمنون، خَتَمَ اللّـه على قلــوبهم وعلى سمْعِهم وعلى أبْصـارهم غشـاوة ولهم عــذاب عظيم﴾[٢٦٩]. (الآيات ٢ ـ ٧، البقرة)

ويواصل جوته حديثه قائلا:

«وهكـذا يكرر القـرآن هـذا المعنى، سـورة بعـد سورة. ويتـوزع الإيمان والكفـر العـالمَ الأعلى والعـالمَ الأدنى، والجنـة والنـار: إمـا للمـؤمنين أو للكافرين» (. . . . .)

والواقع أن أصعب المشاكل التي تـواجه الإنسان الغربي المهتم بـالقرآن والعاكف على فهم مضمونـه، إنما تكمن في الصور المتكررة التي يصـور بها القرآن الجنة والنـار بعبارات تنطوي على الترغيب أو الترهيب. ولو أغضينا النظر عن التلميحات العامة، كتلك التي وردت في الفقـرة التي اقتبسـاهـا قبل قليل من الفقـرة المعنونـة بـاسم «محمـد» (ﷺ) في «التعليمـات والأبحاث»، فإن الأمـر الـلافت للنظر هـو أن جوتـه قـد تحاشى تماما ذكـر موضوع النار في «الديوان الشرقي»، وركَّـز جلَّ اهتمامه على موضوع الجنة التي بَشَّر القرآن بها المؤمنين. لقد خلبت الصـور التي يقدمها القرآن الكـريم عن الجنة لبَّه وفتنت قـريحته أكثر بكثير من صور النار. فالآيات القرآنية، التي سبق له قراءتها في «كنوز الشرق» مترجمة

إلى الألمانية على يد «فون هامر»، قد تركت بغير شك بصماتها على صور الشاعر عن الجنة في قصائد «الديوان الشرقي» (. . . .) (*) وتجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن (الكريم) نفسه ينوّه، بين الحين والحين، بأن تصويره للجنة لا ينبغي أن يؤخذ على نحو حرفي، وإنما ينبغي أن يؤخذ على أنه «مَثَل»: فالآية الخامسة عشرة من السورة الكريمة رقم ٤٧، (سورة محمد) تقول: «مَثَلُ الجَنَّةِ التي وُعِدَ المتقون (. . .)» (**) وهل كان في الإمكان وصف المتع والمسرّات السماوية وتقريبها للأذهان بطريقة أخرى غير طريقة استخدام المسرّات والأماني الدنيوية؟ وإذا كان القرآن يعبر عما يبشر به بصبغ استعارية، أي بصور بلاغية وفنية تيسّر على القارىء إدراك ما هو إلهي، فإن هذا أمر لا ينطوي على أي مشكلة بالنسبة للمثقف العربي. أما بسطاء الناس، فإن الأمر معهم مختلف، لأنهم يأخذون هذه البشائر على نحو حرفي.

ومهما كانت الحال، فإن تكرار عبارة «فبأي آلاء ربكما تكذبان» (في سورة الرحمن) كفيل، إلى جانب رنين الوزن وجماله، بأن يفرح المؤمنون عند سماعهم لها. وإذا أضفنا إلى ذلك قوة التأثير الذي تتركه الصورة التجسيمية للجنة، عندئذ يصل تأثير هذه العبارة حدَّ الابتهاج والنشوة. ولكن ترجمة «هامر» لا تعبر عن ذلك كله، ولا حتى بالكاد (. . .).

ولما كنا تحدثنا عن الصور الاستعارية في القرآن الكريم، فيجدر بنا أن نذكر أيضا أن السورة الثانية، وهي سورة البقرة، التي كان جوته يقدرها تقديرا عظيما، قد نوهت بأن المؤمنين سيرزقون في الجنة رزقا «متشابها»، أي رزقا يشبه ما كانوا يُرزقونه في الحياة الدنيا (***). فالآية الخامسة والعشرون تقول:

(*) هنا أيضا أوردت المؤلفة آيات كثيرة من سور القرآن الكريم. ولكننا آثرنا الاختصار ولم ننقل هذه الآيات لثقتنا في أن القارىء العربي على معرفة بهذه الآيات الكريمة (المترجم).

(**) المقصود هو الآية الخامسة عشرة التي يقول فيها عزّ من قائل: ﴿مثلُ الجنّة التي وُعدَ المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفًى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد في النار وسُقوا ماءً حميماً فقطع أمعاءهم﴾ (محمد ١٥)

(***) تجدر الإشارة إلى أن ما تفهمه المؤلفة تحت عبارة «متشابها» يتفق كلية مع ما جاء في غالبية كتب التفسير الإسلامية. فالمفسرون المسلمون أيضا ذهبوا إلى أن المقصود هو أن ما سيرزق به المؤمنون في الجنة من ثمر: «يشبه ثمر الدنيا في جنسه» (المترجم).

«وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جناتٍ تجري من تحتها الأنهار كلما رُزقوا منها من ثَمَرةٍ رزقا قالوا هذا الذي رُزِقْنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهَّرة وهم فيها خالدون».

وسوف نتحدث فيما بعد عن دلالة هذه الآية القرآنية (الكريمة) بالذات، بالنسبة للعديد من قصائد جوته عن الجنة. ولا ريب في أنه قد تبيّن لنا الآن، من مجمل ما سقناه ههنا من نصوص (*)، أن الأمر كان بحاجة إلى حدس ملهم كالحدس الذي توافر عند جوته، لكي تُستَوحى من هذه النصوص الصعبة الإدراك على الغربيين، قصائد زاهية الألوان كالقصائد التي ضمها «الديوان الشرقي» بين دفتيه.. (٢٧٠)

إسلاميات في «كتاب الفردوس»

في عام ١٨١٦ وردت في الإعلان عن قرب صدور «الديوان الغربي — الشرقي» هذه العبارات التي تصف الكتاب الأخير من الكتب الاثني عشر الشعرية التي يتألف منها «الديوان»:

«يشتمل «كتاب الفردوس» على السمات المميزة للفردوس عند المسلمين، وعلى فضائل الورع والتقوى المؤهلة للتمتع بالنعيم الموعود. ويجد القارىء هنا قصة أصحاب الكهف، حسب الروايات الشرقية المأثورة، وغيرها من القصص التي تعبر، بنفس المعنى، عن السعادة التي ينطوي عليها تفضيل النعم السماوية على النعم الدنيوية. وفي ختام الكتاب والديوان كله يودع الشاعر أمته (٢٧١).

وإذا كان جوته قد أبرز هنا قصيدتي «أهل الكهف» و طابت ليلتكم» على وجه الخصوص فلم يكن ذلك من قبيل المصادفة، لأنهما كانتا أولى القصائد التي تناول فيها موضوع الجنة، وكانتا بمنزلة البذرة الأولى التي تفتق عنها بعد ذلك «كتاب

(*) تقصد المؤلفة الآيات القرآنية المصوّرة للجنة، والتي آثرنا عدم ذكرها هنا، لثقتنا بمعرفة القارىء العربي بها (المترجم).

الفردوس»، ولقد أعجب جوته إعجابا شديدا بقصة أهل الكهف، إذ عثر فيها على وجوه شبه عديدة تجمع بينه وبين أبطال القصة. وقد انشغل بكتابة قصيدة عن هذا الموضوع منذ منتصف ديسمبر من عام ١٨١٤ عندما اطلع في مدينة ينّا (Jena) على المصدر العربي للقصة في «كنوز الشرق» [٢٧٢]، وبدأ في نظم القصيدة القصصية الكبيرة في مدينة فايمار في يوم ٢٩ ديسمبر من عام ١٨١٤ على وجه التحديد، ولم ينته من صياغتها صياغة نهائية إلا في مايو من عام ١٨١٥ في مدينة فيسبادن.

ويتبين من الشروح الخاصة «بالديوان» أن الخطوط الأساسية لقصيدة جوته عن «أهل الكهف» مطابقة لما رواه المصدر العربي (أي مع رواية وهب بن منبه المترجمة في «كنوز الشرق»)، وقد ذكر هذا المصدر الآية القرآنية الكريمة التي استقى منها القصة، أعني الآية الواردة في السورة الثامنة عشرة، وهي «سورة الكهف» [٢٧٣]. والأمر الذي يهمنا هنا هو أن جوته، ومن قبل أن تختمر في داخله فكرة تأليف «كتاب الفردوس»، قد تأثر بهذا المصدر العربي تأثرا شديدا اهتزت له مشاعره، بحيث لم يستوح منه قصيدة «أهل الكهف» بل وقصيدة «طابت ليلتكم!» التي تعد إحدى روائعه المعبرة عن اعتراف ذاتي بالغ الخصوصية.

إن الشاعر يبدو في هذه القصيدة وكأنه واحد من أهل الكهف السبعة، أي من أولئك السبعة الذين تقول القصة عنهم إنهم كانوا «مقربين من القصر»، وأنهم فضلوا أن يتحملوا غضب الملك وعقابه لهم على أن يضحوا بعقيدتهم.

و «طابت ليلتكم» قصيدة يودع بها الشاعر الألماني قومه ومعاصريه، ويعلن فيها اعتزاله للحياة الأرضية. وتعبر الأبيات بنوع من الرؤية التي تشبه الحلم، عن الصورة التي يود أن تتذكره بها الأجيال المقبلة: صورة الإنسان الذي ارتفعت عنده المبادىء والمعتقدات التي آمن بها فوق كل المتع والخيرات الدنيوية، وفوق الحياة والسلامة والأمن، كما تعبر عن ثقته بأنه ــ كأهل الكهف ــ سيفوز برحمة الله وحفظه ورعايته فيدخل الجنة وينال نعيم الفردوس.

طابت ليلتكم(*)

نامي الآن، أيتها القصائد العزيزة

على صدر شعبي

ولبنشر جبريل بفضله

سحابة مسك

فوق الجسد المكدود

حتى يمضي الشاعر، وهو معافى

مرح ـــ كالعهد به ـــ ودود

فيشق الصخر

ويجوب سعيدا

مع أبطال كل العصور

جنات الخلد الواسعة

حيث الجمال المتجدد على الدوام

ينمو دوما في كل مكان

فتسر به الجموع

ويحق حتى للكلب الأمين

أن يدخل مع سادته

جنات الخلد

وخلافا للقصة(**) التي تروي أن جبريل هو الذي شق الصخور ليحتفظ النيام

(*) من ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي مع تغيير طفيف اقتضاه شرح المؤلفة للقصيدة وإشارتها إلى تأثر جوته بمصطلحات اسبنوزا. (المترجم)

(**) المقصود بالقصة هنا ـــ كما يقول علماء الأدب الشعبي ـــ أنها من قصص الخوارق التي تروى عن العجائب والغرائب والمعجزات التي تنسب للأولياء والقديسين وأصحاب الكرامات، أو لبعض الملوك والأبطال من الزمن القديم (مثل سرجون الأكبر والإسكندر والخِضر.. الخ) (المراجع)

ال سعة بشبابهم وعافيتهم، ويتعهد الساعر نفسه ها بهذا العمل «فيشق الصخر».
وهكذا ينحول الموضوع إلى رمز معبر عن الرسالة التي يؤديها الشاعر، هذا الشاعر دانه المجدد الشباب بشكل غامض بصعب تفسيره، والذي يفتح النوافذ ويزيح السائر ليهب نسيم الشرق وينفذ نوره الوضاء في عالم الغرب الرطب المقبض ــ المنكفىء على ذاته ــ فيحنفظ قومه بالعافية ويجددوا حياتهم الروحية..

وحينما يصف جوته نفسه، في البيت السابع، بأنه يؤدي رسالته هذه وهو «مرح ــ كالعهد به ــ وودود»، فلا ريب في أن هذا الوصف يصور طبيعنه المحبة للبشر. وعقيدته الدينية التي يكمن أساسها الفكري في «أخلاق» اسبنوزا. وقد ذكرنا في مناسبة سابقة أن العبطة عنصر أساسي في تدين جوته، وذلك انسجاما مع اعتقاد اسبنوزا بأن: «السلوك القويم والفرح أو الغبطة» أمران ضروريان وملازمان للحب الإلهي القائم على العقل (٢٧٤). ومن هنا يؤكد البيت الناسع على «السعادة» والبيت الثاني عشر على «الجمال».

وعندما يتحدث جوته، بما يتفق مع طبيعته الودية اللطيفة المعشر، عن أمنيته أن «يجوب سعيدا/ مع أبطال كل العصور/ جبال الحد الواسعة»، فلاشك في أن قارىء «الديوان الشرقي» يمكنه أن يستنتج من ذلك أن الشاعر يمني نفسه ههنا بأن يحظى بالتحدث مع النبي محمد (ﷺ) في الجنة، حتى وإن لم يرد في النص ذكر لبطل محدد من «أبطال كل العصور».

أضف إلى هذا أن الصياغة تفسح مجالا واسعا للتفكير في عظماء آخرين كان جوته يراهم في صورة الأبطال، مثل نابليون الذي قال عنه (أي جوته) ذات مرة أن «التحدث إليه» كان من أكبر المتع التي جربها في حياته(٢٧٥).

وحينما يصور جوته الجنة، فإنه يبقى، في كل التفصيلات متسقا تمام الاتساق، لا مع معتقداته الشخصية فحسب، بل ومع تصوره الطبيعي للكون. فهو، خلافا للصورة القرآنية، لايرى في «الجنة والنار» أو «العالم العلوي والعالم السفلي» طرفي نقيض، لأن نظرته للكون تقوم على مبدأ اسبنوزا الأساسي الذي يؤكد أنه ليس في وسع الإنسان أن

يدرك أكثر من صفتين اثنتين فقط من الصفات الإلهية اللانهائية(*)، وهما الفكر[276] والامتداد[277]. وقد انعكست صفة الامتداد في القصيدة في رؤية جوته للفردس باعتباره دائم الامتداد، إذ نجده يقول فيها: «حيث الجمال المتجدد على الدوام/ ينمو دوما في كل مكان. . .». ولامراء في أن فردوساً يتسم بـالصفات التي يصفه بها جوته يختلف، بسبب نموه وامتداده الدائمين، اختلافا كبيرا عن الوصف القرآني. كما أن رؤية جوته للكون (أو نظـرتـه الكـوزمـولـوجيـة) لم تسمح بأي تحديـد مكـاني للفـردوس خـلافـا للمأثـور الإسلامي(**). وتجري الأمور عند جوته على نحو مختلف أيضا: فلكي «تسر به الجموع» تنمو رحاب الفردوس وتزداد سعة في كل الاتجاهات! ومن هنا لا يسبغ البيتان الأخيران: «ويحق حتى للكلب الأمين/ أن يدخل مع سادته — جنات الخلد»، على القصيدة طابعا ختاميـا مرحـا فحسب، بل يهدفان إلى تأكيـد المساواة أيضا كما يتضح مـن خلال البيت السـابق عليهما الذي يقـول فيـه الشاعـر إنه ينبغي «للمجمـوع» قـاطبة أن «تسر» بجنـات الخلد. وقد استحق «الكلب» دخول الجنة بسبب سجية واحدة لا تقدر بثمن، ألا وهي الوفاء! ومع أن الحديث عن دخول الكلب الأمين رحاب الجنة قد مكن الشاعر من تجنب أي خاتمة انفعالية عـالية النبرة لقصيدة «طابت ليلنكم!»، فصاغهـا صياغة تنطوي على روح الدعابة، فقد ابتعدت القصيدة بعداً تـاما عن شبهة التجديف. إن اختيارها لتكون خاتمة لكل قصائد «الـديوان»، والنعمة الباطنية الحميمة المنبثـة في أبياتها، تبين بها لايدع مجالا للشك أن جوته يعبر فيهـا عن تجربة باطنية عميقـة الأغوار (. . . .) وقد صممت قصيدة «طـابت ليلكم!» منذ البدايـة، لتكون «قصيدة وداع» يـودع بها الشاعر قـومه، وكانت هي القصيدة الحامية حتى في «الديوان الألماني» الذي صدر في نهاية مايو من عام ١٨١٥ مشتملا على مـائة قصيدة، أي أنها كـانت في ترتيب الأرقـام هي القصيدة المائة. وقد جاءت قبلها مباشرة قصيدة «أهل الكهـف» محتلة المرتبة التاسعة والتسعين، وبذلك

(*) نحيل القارىء الراغب بالتعرف على المزيد إلى كتاب الـدكتور فؤاد زكريا عن اسبنوزا، وعلى وجه الخصـوص: الفصل الأول الصفـات الإلهية وفكـرة الطبيعـه». مصـدر سـابق، ص١١٥ ومـا بعدها. (المترجم)

(**) أذكـر القارىء بما قلتـه في هامش سـابق من أن المؤلفة غير مخصصـة في الدراسـات العربيـة والإسلامية، وهـذا هو السبب في صدور هذا الكلام الغامض المختلط، على الـرغم من حرصها بوجه عام على التثبت والأمانة والإنصاف. (المراجع)

تأكدت منذ البداية علاقة الارتباط الوثيق بين القصيدتين، وظلت هذه العلاقة قائمة حتى بعد أن انتهى جوته من نظم قصائد «كتاب الفردوس» بأكملها وظهوره — أي «كتاب الفردوس» — مشتملا على العديد من القصائد الجديدة التي تتناول موضوع الفردوس. وهنا أيضا أدرجت القصيدة بحيث تسبق قصيدة «أهل الكهف» مباشرة. ومن جهة أخرى حقق دخول «الكلب» الصغير الذي سبق ذكره رحاب الجنة ترابطا موضوعيا بين قصيدة «أهل الكهف» وقصيدة أخرى من محيط القصائد التي تدور حول موضوع الجنة (أو الفردوس)، وهي قصيدة «حيوانات محظوظة» التي كتبها الشاعر في الثاني والعشرين من فبراير من عام ١٨١٥ . والواقع أن جوته قد كتب هذه القصيدة أيضا بعاطفة باطنية صادقة قد لاتبدو واضحة من أول نظرة إليها، كما أن شراح «الديوان» والمعلقين عليه لم يفطنوا إليها تماما حتى الآن.

وعند التمعن في تاريخ نظم القصائد التي تتناول في مجموعها موضوع الجنة، نجد من اللافت للنظر أن جوته قد نظم قصيدة «حيوانات محظوظة»، وقصيدة «نساء مصطفيات»(*) بصيغها الأولية المتعددة، في وقت سابق على الحقبة التي ألف فيها

(*) في هذه القصيدة يقول جوته:

لاينبغي أن يضيع شيء على النساء،
فالإخلاص الطاهر خليق بالأمل والرجاء،
لكننا لا نعرف إلا أربعا منهن
قد دخلن بالفعل من أبواب الجنان.
أما الأولى فهي زليخا، شمس الأرض،
التي هامت بيوسف وبرح بها الغرام،
والآن، وهي بهجة الفردوس،
تسطع زينة للزهد والعفاف،
ثم المباركة من جميع الناس،
التي ولدت المخلص للكافرين،
فلما خدعت رأت في ألم مرير
ابنها الحبيب ضائعا على الصليب.
وزوجة محمد التي أفاضت عليه الحنان
وأعانته على تحقيق أروع الأمجاد،
وأوصت في حياتها بألا يكون
إلا رب واحد وزوجة واحدة. =

قصيدته «رجـال مؤهلون»(٢٧٨)(*)، هذه القصيـدة الرائعة، التي كانت، خـلافا

= وبعدهن تأتي فاطمة الزهراء،
الابنة الطاهرة والزوجة المصون،
ذات الروح النقية كملائكة السماء،
في جسم من عسل ذهبي مكنون.
هؤلاء هن اللواتي تجدهن هناك،
وكل من رفع من ذكر النساء،
يستحق أن يطوف مع هؤلاء
هنا في خالد الجنان.

والقصيدة من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، النوروالفراشـة، مصدر سابق، ص١١٩-١٢٠، علما بأنها وردت عنده بعنوان: صفوة النساء (المترجم).

(*) أوردت المؤلفة هذه القصيـدة وقصيدة «نساء مصطفيات» في الفصول التي لم ننقلهـا إلى العربية، ونظـرا لأهمية هـذه القصيدة أيضـا، فإنـا نوردهـا هنـا مع شيء من التصرف، في ترجمة المرحـوم الشاعر الكبير عبد الرحمن صدقي.

بعد معركة بدر تحت السماء المرصعة بالنجوم (محمد يتكلم):
«ليندب الأعداء قتلاهم، فإنهم من الهالكين.
أما الشهداء من إخواننا، فلا تندبوهم
فإنهم أحياء في أعلى عليين.
لقد فتحت السماوات السبع أبوابها لهم أجمعين.
وهم أولاء يقرعون أبواب الجنة
يدخلونها بسلام آمنين. وقد أخذ منهم العجب،
وغلبت عليهم نشوة الطرب، إذ يجتلون من
مجالي الجمال والجلال، ومطالع السناء والبهاء،
ما اكتحلت به عين النبي في ليلة الإسراء،
إذ أقله البراق إلى السماء،
وطاف به السبع الطباق في لحظة خاطفة.
هناك، في تلك الجنة الوارفة،
تسمو ــ جنبا إلى جنب كأشجار السرو الباسقة ــ
أشجار المعرفة، يعلو فروعها الفارعة ثمر جنيّ
من تفاحها الذهبي. وهناك أشجار الخلد فينانة
كثيفة، تمد ظلالها على مفارش العشب المنمنمة
الوشي، وعلى منابت الأزهار شتى الشيات
مختلفة العطر.
وفي هذه الجنة، جنة النعيم، تقبل على أجنحة النسيم
أسراب الحور العين. فانعم أيها المجاهد الشهيد
بالنظر إليهن. وبالنظر وحده ترتوي غلتك، =

للقصائد المخصصة للنساء والحيوانات الموعودة بدخول الجنة، قد انطلقت من

= وتشبع شهوتك، وإنهن ليقبلن عليك،
ويسألنك عما أتيته من جلائل المساعي، أو ما
خضته من المعارك الحامية الدامية المحفوفة
بالمهالك.
إن كونك بطلا أمر مفروغ منه مقطوع به عندهن،
وإلا ما كنت هنا بينهن. ولكن أي الأبطال تكون؟..
ذلك ما ينشدن عرفانه. وسرعان ما يعرفنه من
جرحك، الذي نقش على صدرك أثرا هو
حسبك تذكار فخار، ووسام مجد وقلادة
جدارة. إن المال فان، والجاه زائل، ولا يبقى
إلا طعنة كهذه لقيها المؤمن في سبيل الله.
وتذهب بك الحور العين إلى خمائل بالكروم معروشة،
ويملن بك إلى قباب بالزرابي مفروشة، تدعمها
أساطين من حجارة كريمة متلألئة متألقة، ذات
ألوان متقلبة، يموج بعضها في بعض. إنهن يدعونك في
لطف وإيناس، وقد رشفن رشفة بطرف الشفة
من الكأس، إلى شراب أهل النعيم من عصير كروم
لا كالكروم، ذلك هو الرحيق المختوم.
وأنت هنا مردود إلى عنفوان الشباب بجدد الإهاب.
وهن أبكار أتراب جميعهن، لا تفاضل في روعة الحسن
ونظرة اللون بينهن. فإن ضممت إحداهن إلى صدرك
فقد ضممت سلطانة عظيمة، هي لك في مقصورتك نعم الخدينة.
وحاشا أن تغتر بالحسن منهن حسناء، فيداخلها
الصلف والخيلاء، وحاشا أن تطوي واحدة منهن
صفحة البشر وتظهر الكمد لطارىء من الغيرة
أو لاعج الحسد. بل كل تحدثك عن محاسن غيرها
أصدق الحديث وأطيبه. ولا تصدك إن شئت عن
مجالس الأخريات، بل يتسابقن جميعا على السواء
للقيام على خدمتك، وتهيئة ما فيه تمام مسرتك.
فأنت من الحور العين في جمع عظيم زاخر، ثم أنت مع
ذلك في صفو من العيش ناعم البال والخاطر. وإنه
لمطلب معجز الدرك عزيز، ومن حقك أن تطلب
الجنة من أجله.
فانعم بهذا الصفو الذي لاكفاء له ولا عوض منه،
بين أسراب من الحور العين لا يضجر معاشرها، =

حدث تاريخي مهم في حياة النبي (ﷺ)، وهـو انتصار المؤمنين على مشركي مكة عام ٦٢٣م، أي في السنة الثانية من هجرته (ﷺ) من مكـة إلى المدينة. وكان جوته قد قرأ الكثير في كتب السير التي ألفهـا ريبندر (Rehbinder) وأولزنـر (Oelsner) وبـولان فلبير (Boulain villiers) وتوربين (Turpin) عن الظروف التي أحاطت بهذه المعركة الحاسمة، معركة بدر، والأهمية التاريخية التي انطوت عليها [٢٧٩]. وقصيدة «رجال مؤهلون» تستلهم موقف النبي (ﷺ) عندما بشر الذين استشهدوا في سبيل الله بحياة خالدة في الجنة. وقد أخذ الشاعر الصور التي تصف نعيم الجنة من آيات قرآنية كان قد قرأ ترجمتها في «كنوز الشرق»[*].

وإذا أردنا الدقة، فالواقع أن قصيدة «رجال مؤهلون» تمثل العمل الإيجابي الوحيد الذي يشارك به جوته في موضوع «الجهاد في سبيل الله».

حيوانات محظوظة في «كتاب الفردوس»

كان جوتـه قد اطلع في أيام صباه على عدد من التصورات الإسـلامية عن الجنة، وذلك قبل أن يتناولها بالتشكيل الأدبي في «الديوان الشرقي» بسنوات كثيرة.

لقد أحـاط الشاعـر في وقت مبكر بـالتصور السـائد في العالم الإسلامـي بأن ثمة «حيوانات محظوظـة» فازت بدخول الجنة. وتحصل على معلومـاته هذه من واحد من أحب الكتب إليه، وأعني به ذلك الكتاب الذي ذكره في سيرة حياته «شعر وحقيقة» تحت عنـوان مختصر هو: «رحـلات دابـر» (Dappers Reisen). فقـد وصفـه مـرارا وتكرارا بأنه كتاب أغنى «مخزون حكاياتـه الشعبية» التي كان يحدث بها أصدقاء حقبة الشبـاب [٢٨٠](...). وكان هذا الكتاب، الـذي جمع مادته الطبيب والجغرافي

= وأكواب من الرحيق المختوم لا يسكر معاقرها. نعم الصفو المقيم، ونعمت جنة النعيم.»

راجع: عبد الـرحمن صدقي، الشرق والإسـلام في أدب جوته، مصـدر سابق، ص١٤١-١٤٢ (المترجم).

(*) تقصـد المؤلفـة الآيـات الكـريمـة الـواردة في سـورتي «الـواقعـة» و «الـرحمن» وسـورة «النجم». (المترجم)

الهولندي أولفرت دابر (Olfert Dapper)، المتوفى عام ١٦٩٠، من أعظم الكتب أهمية بالنسبة لأولئك الأوروبيين الذين عاصروا تنامي العلاقات التجارية فكان الشباب والشيوخ يستمتعون بالصور واللوحات الوصفية التي يقدمها عن بلدان آسيا وأفريقيا، وهي صور شائقة ولوحات طريفة اسخبها من مصادر مختلفة.

وقد اشتمل كتاب دابر هذا على «وصف مسهب للمناظر الطبيعية في بلاد العرب» واطلع جوته أثناء قراءته لهذا الوصف المسهب على الزعم القائل بأن النبي محمدا (ﷺ) كان يعتقد بأن الحيوانات أيضا، مثلها في ذلك مثل بني البشر، ستعاقب على سيئاتها وتجازى عن حسناتها يوم الحساب، لأن للحيوانات أيضا عقلا وروحا. ويتحدث دابر عن ذلك قائلا:

«محمد (ﷺ) ينسب للوحوش نفوسا عاقلة». «إن محمدا (ﷺ)(. . .) لا ينسب للحيوانات الوحشية الخرساء روحا مدركة وعقلا مشابها لعقل الإنسان فحسب، بل يتنبأ لها أيضا بأنها ستجازى يوم البعث عما ارتكبت من سيئات وما قدمت من حسنات. فكما (. . .) يقول (. . .) القرآن: «وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون». . . (٢٨١) (الأنعام ـ الآية٣٨).

ويواصل دابر حديثه قائلا إن الفقهاء المسلمين قد اختلفوا بعد وفاة النبي ﷺ حول دخول الحيوانات نفس الجنة التي سيدخلها بنو البشر، وحول وجود جنة خاصة بها، أو صيرورة الحيوانات من جديد إلى تراب:

«ونحن نجد هذا الاعتقاد (بأن الحيوانات أيضا ستبعث يوم الحساب) في كتابات العديد من العلماء المسلمين الأوائل، مثل الكسائي(*) ووهب(**)

(*) الكسائي (علي بن حمزة) ت ١٨٩هـ/ ٨٠٥م) إمام في اللغة والنحو والقراءة، من أهل الكوفه. ولد في إحدى قراها وتعلم بها. أصله من أولاد الفرس. له تصانيف منها: «معاني القرآن» و «المصادر» و «الحروف» و «القراءات» و «النوادر» ومختصر في «النحو» (المترجم).

(**) وهب بن منبه (ت١١٤هـ/ ٧٣٢م) مؤرخ من التابعين، اشتهر بمعرفة أخبار الأقدمين والأنبياء، ولد ومات بصنعاء. فارسي الأصل. له «التيجان في ملوك حمير» (المترجم).

وكعب(*) والعباس(**) وآخرين غيرهم. ولكنهم يختلفون حول دخول الحيوانات الفائزة بالرحمة، جزاء لها على ماقدمت من أعمال خيرة، نفس الجنة التي وعد بها البشرأو أقامتها في جنة أخرى. إن الكثيرين منهم يعتقدون أن هناك جنة واحدة للجميع. أما الذين ينفون ذلك فينقسمون إلى فئتين. فئة ترى أن الحيوانات ستقيم في مكان مخصص لها وفق ما قدمت من أعمال، ويخصون عشرة منها بالجنة التي وُعِدَ بها البشر. وتزعم الفئة الأخرى أن الحيوانات ستصير إلى التراب».

ويذكر «دَابِّرْ» أن هناك عشرة حيوانات فقط لا خلاف بشأن دخولها الجنة، وهي:

١) ناقة صالح ٢) عجل إبراهيم ٣) كبش إسماعيل

٤) بقرة موسى ٥) حوت يونس ٦) حمار أرميا

٧) نملة سليمان ٨) هدهد بلقيس(٢٨٢) ٩) ناقة النبي محمد (ﷺ)

١٠) كلب أهل الكهف في أفيسوس.

ويورد «دابر» القصص التي شرحت الأسباب التي فازت من أجلها هذه الحيوانات العشرة بدخول الجنة مُنوِّهاً، في الوقت ذاته، بأن ثمة تفاوتاً في مراتب هذه الحيوانات. ويجدر بنا أن نذكر هنا أن جوته لم يتناول في كتاب الفردوس، من بين

(*) كعب الأحبار (أبو اسحاق كعب بن مانع)(ت٣٢هـ/ ٦٥٢م)، من أقدم رواة الحديث، كان يهوديا يمنيا ثم اعتنق الإسلام، وقدم المدينة في أيام عمر (رضي الله عنه) ثم خرج إلى الشام فاستصفاه معاوية وجعله مستشاره، توفي في حمص.
وقال الدكتور جواد علي الجزء الأول (ص٨٣) من كتابه: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» في سياق حديثه عمن اشتغل برواية أخبار ما قبل الإسلام إن: «كعب الأحبار ووهب بن منبه قصاص أساطير ورواة خرافات، وسمر مستمد من أساطير اليهود»، وإنهما كانا «... منبع الإسرائيليات في الإسلام». (المترجم)

(**) يقصد جوته ابن عباس وليس أباه العباس (رضي الله عنهما). وابن عباس (عبدالله) (ت٦٨هـ/ ٦٨٧م) ابن عم النبي ﷺ، لقب حبر الأمة «الفقهه في الدين وعلمه بالتأويل. كان سديد الرأي. روى الكثير من حديث الرسولﷺ وله تفسير (المترجم).

الحيوانات العشرة الوارد ذكرها عن دابّر، سوى كلب أهل الكهف فقط، وإن كان قد ورد في المرتبة العاشرة عند دابر، كما أنه (أي جوته) قد خفّض العدد من عشرة إلى أربعة. وأيا كان الأمر، فقد نقل دابّر القصص الشارحة لأسباب دخول هذه الحيوانات العشرة الجنة، في قوله:

«ومن الحيوانات التي لا خلاف بشأنها، تحل ناقة صالح المرتبة الأولى كما نذكر ذلك القصة.

وصالح هذا عاش قبل إبراهيم، وكان اللّه قد أرسله إلى ثمود هاديا إياهم إلى حياة أفضل. لكن ثمود سألوه أن يخرج لهم ناقة من صخرة معلومة حددودها له، برهاناً لهم على أنه نبيّ مرسل من اللّه. دعا صالح ربه لذلك، فمخضت الصخرة عن ناقة. ومكثت الناقة في أرض ثمود ترعى السجَرَ وتَردُ الماء في الجبال، حتى إذا حلَّ الليلُ دخلت المدينة منادية إياهم أن يحلبوها ويشربوا من لبنها ما شاءوا، فيشربون ويدخرون ويملأون أوانيهم. لكن ثمود، بدلا من أن ينعموا بخيراتها، قاموا فعقروها وطردوا صالحا من المدينة.

ويلي الناقة العجل الذي أطعم ابراهيم من لحمه رسل الله الثلاثة، ويلي هذا العجلَ كبشُ ابنه اسماعيل، فالعرب تنسب قصة ذبيح الله بن ابراهيم إلى جدهم الأعلى إسماعيل، وليس إلى (جد العبريين الأعلى) إسحاق. وبعد كبش اسماعيل تأتي بقرة موسى. . . (وهنا يسرد المؤلف القصة المعنية).

ويلي هذه البقرة حوتُ النبيّ يونس، ثم حمارُ النبي أرمياء. . . (وهنا يسرد المؤلف القصة المعنية). فهذا الحمار هو أحد الحيوانات العشرة التي ستدخل الجنة حسب المنظور الإسلامي.

ومن بعد الحمار يأتي دور نملة سليمان (. . .) . . . (وهنا يسرد المؤلف قصة هذه النملة).

ويلحق بالنملة هدهد بلقيس، ملكة سبأ أو ملكة بلاد العرب السعيدة،

ستدخل الجنة، وذلك لأنـه، كما يـروي بإسهـاب وتفصيل، كان رسـول الحب بين سليمان وبلقيس. كذلك يروون أن ناقةَ محمد (ص) ستدخل الجنة أيضا.

وأخيرا يأتي دور كلب أهل الكهف ليـدخل الجنـة. . . (وهنا يسرد المؤلف قصـة أهل الكهف) (*).

والواقع أن كتاب دابِّرْ لم يكن المصدر الوحيد الذي صادف فيه جوته هذا التصور لـوجود حيـوانات مبـاركة في الفـردوس، إذ وقع على هذه التصـورات عند مـاراتشي أيضـا، عنـدما أخـذ، ابتـداء من خـريف عـام ١٧٧١، في دراسة القـرآن الكـريم بإمعــان(٢٨٣). ففي هذه الترجمة التي قـام بها ماراتشي للقرآن ـ والتي كـان يعتمد عليها آنذاك ـ وجد علاوة على أمور أخرى، الملاحظة التالية (III. Prodr. 79):

«فـرس القديس جـرجس وحمار يسوع ونـاقة محمـد (ص) وكلب أهل الكهف. وهناك آخرون يضيفون إليهم عِجْلَ إبراهيم».

ويستفاد من هـذا النص أنه لن تدخل الجنـة سوى أربعة حيوانـات فقط: فرس القـديس جـرجس وحمار يسـوع وناقـة محمـد (ﷺ)، وكلب أهل الكهف ـــ ولـربما أضيف إليها في المرتبـة الخامسة: عجل إبراهيـم. ومعنى هذا أن اثنين فقط من تلك الحيوانـات المباركـة التي يرد ذكـرها في مـلاحظة مـاراتشي المقتبسة من تعليقـاته على هامش ترجمته للقـرآن (الكريم)، يتطابقان مع ما ذكره دابّـرْ: إنهما ناقة النبيّ (ﷺ)، وكلب أهل الكهف الذي ورد ذكره في «كتاب الفردوس». ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، أن هذا الكتاب الأخير من كتب الديوان الشرقي لم يذكر كلب أهل الكهف فحسب، بل جعل حمار يسـوع المذكور عنـد مـاراتشي في مقدمـة الحيوانـات المبشَّرة بالجنة. (...).

ونحن نجد لدى جوته نظـرة أعم وأشمل عن امتداد الشعائر والتصورات الغيبية التي تعتبرهـا «حيوانـات محظـوظة» من النـاحيـة الروحيـة، وذلك في ذكـرياتـه عن

(*) نحيل القارىء الراغب في التعرف على تفاصيل هـذه القصص إلى كتاب: «عرايس المجالس»، للنيسابوري وغيره من المؤلفات العديدة عن «قصص الأنبياء» عليهم السلام (المترجم).

إيطاليا، هذه الذكريات تعود إلى يوم ١٨ يناير من عام ١٧٨٧ من «الرحلة الإيطالية». وكان السبب في تداعي الخواطر لديه هو معايشته، حينذاك، في روما للاحتفال بيوم القديس أنطونيوس، راعي «المخلوقات ذات الأربعة قوائم». فهو يصف هذا الاحتفال بأنه «يوم احتفال بهيج من ناحية بالحيوانات المثقلة عادة بالأحمال، ومن ناحية أخرى بالساهرين عليها والقائمين على شؤونها» (٢٨٤). وفي حين كان جل الناس يسيرون حفاة، كان يتعيّن تزيين الخيول والبغال والحمير والحيوانات ذات القرون بأشرطة ملونة، كما كان على الفساوسة أن يسكبوا عليها المياه المباركة. ولقد صاغ الشاعر وصفه لهذه التجربة بعبارات تكشف عن تداعي التصورات الإسلامية عن «الحيوانات المحظوظة» على أفكاره:

«يمكن القول أن جميع الأديان التي تتوسع في تصوراتها الغيبية أو في شعائرها، لابد أن تسبغ على الحيوانات أيضا شيئا من الحظوة الروحية».

وفي مرحلة «الديوان» وقع جوته، عند مرجعه وحجته في شؤون الاستشراق وهو يوسف فون هومر، على ملاحظات أخرى عن حيوانات متميزة في العالم الإسلامي، ولكن بتعداد مختلف في هذه المرة. فهامر يتحدث عن « سبعة حيوانات شهيرة» يقول عنها: ان أشهر سبعة حيوانات هي:

١) هدهد سليمان ٢) كلب أهل الكهف ٣) ناقة صالح

٤) بقرة موسى ٥) حوت يونس ٦) حية حواء

٧) طاووس الجنة (٢٨٥).

ومهما كانت الحال، فإن الأمر الذي يمكننا أن نأخذ به ونحن مطمئنون، هو أن جوته قد تأثر بكل ما قرأه من قصص وأخبار مستقاة من التراث الإسلامي عن تميز عدد من الحيوانات، وأنه أحس بداخله دافعا لأن يضمن «كتاب الفردوس» أيضا عددا من هذه الحيوانات. ونتيجة لاختلاف المصادر (بشأن العدد الصحيح)، كان بوسع شاعر «الديوان» أن يختار العدد الذي يشاء في «كتاب الفردوس»، أي كان

بوسعـه أن يختار سبعة أو ستـة أو خمسة أو أربعة من هـذه «الحيوانات المحظـوظة».
ولاشك في أن اختياره للـرقم أربعة قد تطابـق، على نحو ما، مع ما ذكـره ماراتشي.
ومن ناحية أخرى تحدث ماراتشي عن التصور الـذي أخذ به جوته أيضا، إذ أشار إلى
أن المقصـود هنا هـو الجنة الحقيقيـة وليس جنة خـاصة بـالحيوانـات. ولاريب في أن
اعتقاده بـأن في وسعه أن يختـار من الأعداد المذكـورة في مصادره مـا يشاء، قـد تعزز
عندما قرأ هذه السطور عند ماراتشي أيضا:

«إن الحيوانات المبـاركة، أي التي ستفوز بدخـول الجنة، هي في رأي المسلمين:
عجل ابراهيم وبراق محمد وكلب أهل الكهف» (٢٨٦).

لقد أضيف ههنـا البراق ـ وهو الفرس المجنَّح الـذي امتطى ظهره النبي (ﷺ) في
معراجه إلى السماء ـ إلى حيوانات الجنة السـابقة الذكر. ولاشك أن القارىء قد لاحظ
أن جوتـه اطلع، منذ وقت مبكـر، على هذه التصـورات المأخوذة من التراث الشعبي
الإسلامـي، وأنه أدرك أن الرويـات التي بين يديـه تتباين مـن حيث عدد الحيـوانات
ونوعهـا. وأتاح هـذا التباين لشـاعر «الـديوان» أن يختـار منها مـا يشاء في قصيـدته
«حيوانـات محظوظـة». وأكبر الظن أنه اختـار الرقم أربعـة، لأنه شعـر بأن من غير
المعقول أن يختار أكثـر من أربعة (٢٨٧)، بينما يبدو أن التقليد الإسـلامي يحدّد عدد
«النساء المصطفيات» بأربع فقط، أي أنه رأى أن زيادة عدد الحيوانات التي ستدخل
فردوس «الديوان» على عدد النساء أمر يجافي الإنصاف ويجحف بالنساء.. ومن هنا
يتعيّن علينا أن نـرفض تعليق هانز مـاير (Hans Maier) الـذي يزعم فيـه أن «سماح
جوتـه بدخـول حيوانـات بنفس عدد النساء إلى الفـردوس «الديـوان» كان نـوعا من
السخرية الشريرة البعيدة عـن الفروسية والشهامة.. (٢٨٨) ولا نريد هنـا التوسع في
تفنيذ هـذه التهمة، لأننا سنعـود للحديث عنها بإسهـاب في سياق تناولنـا لقصيدة
«نساء مصطفيات» (*).

وأغلب الظن أن مطالعـات جوته في «كنـوز الشرق» كانت بمنزلـة الدافع الأخير

(*) نذكر القـارىء ثانية بأن حديث المؤلفة عـن هذه القصيدة قد ورد ضمن الفصول التي آثـرنا عدم ترجمتها للأسباب المذكورة في المقدمة (المترجم).

الذي حفزه لكتابة قصيدة «حيوانات محظوظة»، إذ تعرّف فيها على الترجمة الإنجليزية للرواية العربية القديمة عن قصة أهل الكهف [٢٨٩]، ووقع، في ختام العرض المسهب للقصة، على هذه الملاحظة عن حيوانات الجنة:

«. . . ولقد قيل إن حمار يسوع وذئب يوسف وكلب أهل الكهف سيسمح لها بدخول الجنة يوم البعث».

إن ورود حمار يسوع وكلب أهل الكهف في الملاحظة السابقة على رأس قائمة الحيوانات التي ستدخل الجنة، لم يكن شيئا جديدا على جوته، لأنه عرفه من قبل عند قراءته لترجمة ماراتشي اللاتينية للقرآن الكريم. ولكن الأمر الجديد بالنسبة لشاعر «الديوان» هو أن تشتمل قائمة حيوانات الجنة على ذئب أيضا. والحقيقة أن هذا كان شيئا جديدا كل الجدّة أن يقف عليه جوته. فوهب بن منبه، هذا الراوية العربي الذي تنقل عنه «كنوز الشرق» قصة أهل الكهف، قد اكتفى بذكر «ذئب يوسف» دون أن يقدم أي تفصيلات عن قصنه.

ومن ناحية أخرى لم يكن في وسع جوته أن يستعين بالعهدين القديم والجديد للتعرف على قصة هذا الذئب، إذ لا نجد فيهما أي إشارة لذئب، لا في سياق الحديث عن يوسف في العهد القديم ولا في سياق الحديث عن يوسف المذكور في العهد الجديد (أي يوسف النجار). ومعنى هذا أن جوته كان ضحية رواية غير واضحة، إذ عرف أن ثمة ذئبا سيدخل الجنة، ولكنه لم يعرف السبب الذي استحق من أجله هذا الذئب الفوز بنعيم الجنة. . ومهما يكن الأمر، فقد تسبب دخول هذا الذئب الجنة في إثارة ما جُبِلَ عليه جوته وعُرِف عنه من شهية الحكى وسرد القصص». وهكذا نظم القصيدة التالية بتاريخ ٢٢ فبراير من عام ١٨١٥، ووضع فيها بحرية تامة وبغير تقيّد حرفيّ بمصادره الشرقية قائمته الخاصة بحيوانات الجنة(*):

بُشِّرت كذلك أربعة حيوانات

بدخول جنة الفردوس،

(*) القصيدة من ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص ١٢٣ - ١٢٤، مع تغيير طفيف (المترجم).

هناك تعيش أبد السنين
مع الأولياء والصالحين.

يتقدمهم (في الصف) حمار،
يثب بخطوات نشطة،
فقد ركب على ظهره يسوع
وهو يدخل مدينة الانبياء.

ولما كان شاعر «الديوان» نصرانيَّ المولد، فقد ترك حمار يسوع «يتقدمهم»، كما استبعدت القصيدة جميع الحيوانات الأخرى السابقة الذكر، على الرغم من إشارة العهد القديم إليها. وبعد أن ذكّرنا المقطع الثاني بيسوع (عليه السلام)، راح المقطع اللاحق به يذكّرنا بالنبيِّ محمد (ﷺ)، لا في سياق الحديث عن ناقته أو عن البراق أو الفرس المجنّح - هذا الفرس الذي لم يكن لحمار يسوع إلا أن يبدو بجانبه شديد التواضع - وإنما في سياق سرده لقصة عن النبيِّ (ﷺ) يبتدعها جوته نفسه. وها هو ذا يقول في المقطع الثالث من قصيدته:

وشبهَ هيَّاب يأتي بعدهم ذئب
أمره محمد (رسول الله):
«دع هذه الساة للمسكين
وابحث عن أخرى عند الغني».

وبغض النظر عن أن محمدا (ﷺ) لم يكن ليصادف «ذئبا» لعدم وجود ذئاب في البلاد العربية (٢٩٠) (*)، فلا يوجد، في المؤلفات الكثيرة التي دأب جوته على

(*) لا يمكننا الموافقة على استشهاد المؤلفة بقول من يزعم أن الذئب لا وجود له في البلاد العربية وأن ما يطلق عليه العرب اسم «ذئب» هو في واقع الحال «ابن آوى»، فالعرب لم يميّزوا بين الذئب وابن آوى فحسب، بل ميَّزوا بين فصيلة الذئاب نفسها، فهناك الذئب الأغبس والذئب الأغبر والذئب المصري. أضف إلى هذا أن ليست هناك ضرورة تحتم أن تطابق هيئة الذئب العربي مع هيئة الذئب الأوروبي، فهيئة الجمل العربي تختلف، كما هو معروف، عن هيئة الجمل الآسيوي، لكن هذا لا يعني أن ما يسميه العرب جملا ليس جملا، والعكس بالعكس طبعا.. (المترجم)

قراءتها إبّان مرحلة «الديوان»، أي ذكر للقصة التي تقول إن محمدا (ﷺ) قد أمر ذئبا بالترفق بنعجة الرجل المسكين. ولكن جوته عرف روايتين تذكران أن النبي (ﷺ) في سياق الحديث عن ذئاب أو لحيوانات مفترسة شبيهة بالذئاب، وتلمسان موضوعات ذات شبه ضعيف جدا بمغزى قصة الذئب الواردة في أبيات جوته. وبيان هذا أن شاردان Jean de chardin روى في كتابه «رحلة إلى بلاد فارس» قصة عجيبة مفادها أن غزالة التجأت إلى (النبيّ) محمد (ﷺ) خوفا من مطاردة ذئب لها، وأن النبيَّ (ﷺ) قد وعد الحيوان المتوحش بفريسة أفضل لو ترك الغزالة وشأنها، وأن الغزالة، عرفانا منها بالحماية التي حظيت بها، ظلت طيلة حياتها تقتفي أثر النبي (ﷺ) حيثما ذهب. [٢٩١] ويسرد ماراتشي قصة أخرى عن النبيِّ (ﷺ) يرد في سياقها أيضا «ذئب»، إلا أن مغزى القصة يكمن هذه المرة في أن الشاة كانت رزقا وهبه اللّه للذئب[٢٩٢]. مهما يكن الأمر، ففي كلتا القصتين لا يرد ذكر «المسكين» ولا «الغني» اللذين يردان في أبيات جوته عن الذئب. ولاشك في أن المغزى الاجتماعي لهذه الأبيات يكمن أساسا في المقابلة بين المسكين والغنيّ.

وأكبر الظن أن جوته قد ابتدع قصة الذئب هذه لكي يدخل إلى فردوس «الديوان» حيوانا يحمل اسمه الأول سيرة الذئب: فولف جانج (Wolf-gang) (*) وتتجلى في سلوكه ملامح من طبيعته هو نفسه.. ويؤيد هذا الاحتمال أن جوته كان يُنادى عليه منذ طفولته باسمه الأول مختصرا، وهو «ذئب» Wolf، الأمر الذي نمّى لديه الميل لأن يطابق نفسه مع ذلك الحيوان الذي يطلق عليه هذا الاسم عادة. ونسوق هنا ــ لتأييد هذا الاحتمال ــ عددا من الأمثلة المستمدة من مراحل حياته المختلفة. فعندما شنّ، وهو ابن العشرين، هجوما أدبيا لاذعا وغير متوقع على كل من الأديبين فيلاند Wieland) (**)

(*) الإشارة إلى اسم جوته وهو «يوهان فولفجانج» ودلالته المحتملة على شخصيته..

(**) كرستوف مارتن فيلاند (١٧٣٣ ـ ١٨١٣) يعدُّ، بجانب ليسينج ـ أهم أدباء عصر التنوير في ألمانيا وإن كان خياله الثري وحساسيته وأناقة أسلوبه التهكمي البليغ قد أضفت على الروح العقلانية التي اتسم بها العصر هالة جمالية ساحرة. مهدت روايته «أجاتون» للرواية التربوية الألمانية ـ التي بلغت ذروتها بعد ذلك في رواية فيلهلم مايستر لجوته، وكذلك فعلت روايتاه المرآه=

ويـاكـوبي (F.H. Jacobi)[*] قارنـه الاثنان اللذان استهدفهما الهجـوم «بذئب مسعـور» وأطلقـا عليه لقب «الـدكتـور ذئب». وقـد كتب يـاكوبي إلى فيـلانـد مسترجعا الماضي في ذاكرته فقال:

«في بادىء الأمـر كنا نحن الاثنين نرى فيه (أي في جـوته) ذئبا مسعـورا يثب ليلا على النـاس الطيبين ويمرّغهم في القـاذورات، ولذلك رحـنا نـنادي: حيـوان شبع! وكنـت أنا أعنف منك وأعلى صوتا. ولكنـي أدركت بعد فترة وجيزة من الزمن أن المرء لا يكون عفريتا بسبب ما يأتيه من الحماقة والعبث، بل كثيرا ما يفعل ذلك لأنه ينسبه روح المتوفى غير المطمئنة، التي تظل تحوم إما لأن المتوفَّى لم يوسَّد بالصورة اللائقة، أو لأنها تفتش عن الكنـز الـذي أخفاه في حيـاتـه. وهكذا كـان «الـدكتور ذئب «لقبـا مناسبا له»[٢٩٣].

وبعد مرور ما يقرب من العقدين من الزمن، أي في وقت ساد فيه النفور والتباعد بين جوتـه من ناحيـة وهردر وزوجته مـن ناحية أخـرى، اشتكت السيـدة كـارولينه، زوجة هردر، إلى صديق مشترك من أنها تجد نفسها «كـالحمل الذي يقف عند الغدير ويمدح الذئب الذي يتحيَّن الفرصة ليفترسه»، وختمـت شكواها بنبرة مأساوية وهي تصيح قـائلة: «آه، إن لـه (أي لجوته) طبيعـة ذئب!» ـ وبعـد عقدين آخـرين من الزمن، وعندما زارت عازفة البيانو الرائعة، السيدة البولونية ماري زيمانوفسكا Marie Szymanowska، الشـاعر الـذي كان شـديـد الإعجاب بها، لكي تـودعه وتقـدم الهدايـا إلى حفيده المحبب إليهـا فولف (ذئب)، جـرى بين الفنـانة الشـابة الحسـاء

= الذهبية والأبدريون ـ أثر بوجه خاص في حركة العصف والدفع بترجماته النثرية لاثنين وعشرين مسرحيـة لشكسبير وترجماتـه الأخرى للعـديـد من الأدباء الكـلاسيكيين (مثل هـوراس ولوكيـان ويوربيدز وشيشرون ـ عمل مربيا لأمراء بـلاط فيمار منذ سنة ١٧٧٢ ثم تفرغ للكتـابة والتأليف حتى وفاتـه في المدينة نفسها بعـد حياة طيبة سـادتها علاقات المودة بـوجه عام مع جـوته ودوائر المثقفين فيها.. المراجع.

(*) فـريدريش هينـريش ياكـوبي (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) كـاتب وفيلسوف غلبت عليـه روح «العصف والدفع» الوجـدانية المتطرفة فلم تؤثر في أدبـه وحده (كتب روايتين عن العبقرية وخاصـة عبقرية جوته في شكل رسائل) بـل كذلك على فلسفته العاطفية السديدة النـدين التي حاول فيها تجاوز عقلانية كانط ومثالية فشته، يعد ممهدا لفلسفة كير كجار ونشه والوجودية (المراجع).

وحوته الذي ناهز، حينذاك، الرابعة والسبعين من عمره الحوار التالي :

«لو كنت أكبر سنا وأنتظر حفيدا، لأسميته فولف Wolf، ولكان اسمكم الغالي هو أول الكلمات التي أعلمه النطق بها».

ردّ جوته قائلا :

«كيف تتصورين هـذا؟ لقد بذل أبنـاء قومك جهدا كبيرا حتى طـردوا الذئاب، وتريدين أنت أن تعيديها إلى بلادكم من جديد؟!» (٢٩٥).

إن ردّ جوته المازح: «كيف تتصورين هذا؟ لقد بذل أبناء قومك جهدا كبيرا حتى طردوا الذئاب، وتـريدين أنت أن تعيديها من جديد؟!» يبيّن بصـورة واضحة مدى تأصل فكرة التطابق أو التوحد في نفسه مع «الذئب». .

ولو تأملنا مضمون الأبيات المخصصة للحديث عن الذئب في قصيدة «حيوانات محظوظـة» ومغزاهـا المعنوي لتبيّن لنا أن مطـالبة الـذئب بالترفق بـالفقراء، لم تكن في الواقع سـوى تعبير عن سلوك جـوته نفسه في حيـاته العملية. فقـد دأب منذ شبـابه المبكـر، ومنـذ أن عمل وزيـرا في حكـومـة مقـاطعة سكسـونيـ ـ فـايمار على وجـه الخصـوص، على مسـاعـدة الفقـراء وحمايتهم، بكل مـا أوتي مـن قـوة، من الاستغلال (٢٩٦). وإذا كان قد بقي فيه شيء من «طبيعة الذئاب». فلاشك في أنه قد سعى إلى كبح جماحها وتقييد نفسه بالمبادىء الأخلاقية السامية.

وإذا صحّ افتراضنا أن جـوته كان يخفـي نفسه خلف «الذئب» الـوارد في «كتاب الفردوس»، فسيكـون من السهل عندئذ معرفة مـا يقصده الشاعـر بالبيت الأول من المقطع المعنيّ: «وشبه هيّاب يأتي بعدهم ذئب». إنه يأتي «شبه هيّاب» لأنه لا ينتمي في الواقع إلى الفردوس الإسلامي. وهذا «الذئب» ليس إلا «شبه» منتم لا غير، ولكنه استحق الإقامة هناك بسبب سلوكه القويم في الحياة، إذ اتبع حقا وصية النبيّ (ص) الصريحة بالعطف على الفقراء والإحسان إليهم.

لقد حاكى جـوته في سرده للقصة تقليدا شعبيـا قديما يزخر بـالحكـايات والنوادر

التي تصف احتيال البعض للفوز بدخول الجنة، ويعكس، في الوقت ذاته، ما يراود مخيلة غالبية الشعوب عن حياة أفضل في العالم الآخر. والواقع أن المناطق الألمانية أيضا كانت تروي في العصور الوسطى حكايات شعبية من هذا القبيل. ومن المؤكد بشهادة معاصري جوته وبكتاباته هو نفسه عن سيرته الذاتية إنه كان مولعا بإخفاء شخصيته خلف العديد من الأقنعة، ولعب الأدوار المتنوعة والمفاجئة، كما اشتهر عنه أنه كان شغوفا بتدبير مواقف فكاهية و«مقالب» يصعب على الآخرين اكتشاف الغرض منها. . ومن هنا يبدو أن قصة الذئب في المقطع السابق من قصيدة «حيوانات محظوظة» لم تكن سوى موقف من هذه المواقف.

أما عن المقطعين التاليين من القصيدة اللذين يشيدان بكلب أهل الكهف وبهرَّة الصحابى أبي هريرة باعتبارهما الحيوانين الثالث والرابع من الحيوانات المحظوظة التي سمح لها بدخول الفردوس، فإن شراح «الديوان» والمعلقين عليه وافونا بتفصيلات كافية عنهما:

ويهزّ ذيله في مرح لطيف،
كلب صغير مع صاحبه الأمين،
شارك أهل الكهف السبعة
نومهم في حب و إخلاص.

وهاهي ذي هرّة أبي هريرة
تموء حول سيدها وتلاطفه:
إذ سيبقى حيوانا مقدسا على الدوام
ذلك الذي مسح عليه النبي عليه السلام.

وإذا كان الحمار قد تشرف بحمل يسوع (عليه السلام)، وإذا كان الذئب قد حاز ما حاز بفضل انتصاره على جشعه الغريزي وإطاعته لما أمره به النبيّ محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإن كلب أهل الكهف قد تمسك بفضيلة الفضائل، وهي الوفاء.

وهكذا نرى أن الحيوانـات الثلاثة قد قامت بإنجازات تعـدّ فضائل حميدة من المنظور البشري أيضا ـ أعني حمل الآخـرين وكبح جماح الغريزة والوفـاء. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للرابع من هذه «الحيوانات المحظوظة» في قائمة جوته. فهرّة أبي هريرة لم تثبت شيئا من تلك الفضـائل الحميدة. وقد كان جـوته على علم بأن المسلمين لا يعتبرون القطة حيوانا نجسا، كما هي الحال بـالنسبة للكلب، ولذلك لا يجد المسلم غضاضة من مداعبتها والمرور بيده على ظهرها. كـذلك عرف جوته من قراءاته أن النبيّ (ص) كـان «شـديـد الحب» لهذه القطـة، وأن هنـاك من يعتقـد أنها هي أيضـا «ستـدخل الجنـــة»[٢٩٧]. وقد تعـرف شاعر «الديـوان» كذلك خلال قراءاتـه على اسم «أبو هريرة» فـدوّنه على أساس أنه لقب صحـابيّ مقرب من النبيّ محمد (ﷺ)[٢٩٨]. وهكذا فـازت هذه القطـة بالدخـول إلى فردوس «الـديوان»، وإن لم تحز أيـة فضيلة أخـرى غير فوزهـا بـرضـا النبي (ﷺ) عنها ومـلاطفتـه إيـاها، كما يـروى في التراث الشعبي الإسلامي.

ويبدو أن جوتـه كان ينوي نظم قصيدة أخرى عن هذه الحيـوانات، ولكنه رجع عن هذه الفكـرة. فمن بين القصائد المنشورة بعـد وفاته والملحقـة بـ «الديـوان» نجد مقطعا يقول فيه جوته على لسان الحيوانات:

وإذا أتينا رحاب الفردوس وشاركنا في الوليمة
الشهية، فسنربض ممددي القوائم الأربع لأننا
سنكون في دارنا[٢٩٩].

ولا ريب في أن النسـاء قـد عـوملن بشيء من القسـوة، إذ لم يقـدّر إلا لأربعـة اصطفـاهن الشاعـر أن يفـزن بالـدخـول إلى فـردوس «الديـوان» ـ وهو نفس عـدد «الحيوانات المحظوظـة» ـ وكانت هذه القسوة واضحة في الطبعـة الأولى من «الديوان الشرقي» الصادرة عام ١٨١٩، ففيها وردت قصيدة «حيوانات محظوظة» بعد قصيدة «نساء مصطفيات» مباشرة. ولكن الأمر الذي تجدر ملاحظته هو أن شاعر «الديوان» قـد خفض، كما سبق أن بيّنـا، العـــدد الكبير لحيـوانـات الجنـة المتـداول في التراث

الإسـلامي، رغبة منـه في ألا يدخل الجنـة عدد من الحيـوانات يفـوق عدد «النسـاء المصطفيات». . ومن هنا يتأكد لنا بصورة قـاطعة أن الأمر لم يكن ينطوي على موقف عـدائي من قبل جوتـه حيال النسـاء عندمـا سمح بـدخول «حيـوانات بنفس عـدد النساء» إلى فردوس «الديوان» (٣٠٠).

ولكي لا يترك أي مجال يمكن أن يوحي بوجود موقف عدائي إزاء النساء، فصل جوته في الطبعة الثانية من «الديوان الشرقي» الصادرة عام ١٨٢٧ بين قصيدتي النساء الأربع والحيوانات الأربعـة من خلال قصائد جديدة وطـويلة نظمت في عام ١٨٢٠ .وخصصهـا لإزجاء الثنـاء على النسـاء على نحو ينفي عـن شخصه كل مـا يمكن أن يتـوارد على الخاطر من اتهام بمعـاداتهن. بذلك يصبح من المستحيل ــ من الناحيـة الموضوعية ـ الحديث عن موقف مُعادٍ للنساء أو مُسْتَهينٍ بهن.



هوامش المقدمة

(١) (جوته والأدب العالمي) Fritz Strich, Goethe und die Weltliteratur Bern 1946, 2. verb. u. erg. Auflage 1957.

ومع أن شترش لم يتعهد بتقديم عرض «شامل»، الا أنه أكـد في مقدمته أنه يهدف «لإمعان النظر في ماكان يستلفت نظر جـوته من موضوعات غدت ذات أهمية، سواء بالنسبـة لنشوة فكرته عن الأدب العالمي أو بالنسبة لماهية هذه الفكرة» (الصفحة ١١ من المصدر السابق) وانطلاقا من هذا الهدف يصعب على المرء حقا فهم التغاضي التام عن التراث العربي، لاسيما أن الشاعر في مختلف مراحل حياته، قد اهتم بهذا التراث وتأثر به فيما أنتج.

(٢) (تعليقات وأبحـاث جوتـه على الديـوان الشرقي) Wolfgang Lentz, Goethes Noten und Abhandlungen zum West oestlichen Divan Veroeffentlichung der joachim jungius - Gesellschaft der Wissenschaften. Hamburg Hamburg (1958). einleitungs S.1.

(٣) المصدر السابق، المقدمة ص٧.

(٤) المصدر السابق، المدخل، ص١.

هوامش المدخل : اهتمام جوته بالثقافة العربية

(١) Hg. von H. Nicolai u. G. Burkhardt. Lieferung 5, Heidelberg 1961. S. 395.

(٢) Hermann Krueger - Westend, Goethe und Arabisch (جوته والعربية) in: Goethe - Jahr-buch 24 (1903) S. 244 - 248.

(٣) فمثلا، وانطـلاقا من قصيدة تأبط شرا التي صـاغها جوته صيـاغة شعريـة معتمدا في ذلك على ماكان بين يديه من ترجمة لاتينية لها وأخرى ألمانيـة وعلى العون الذي قدمه له المستشرق كوزيجارتن Kosegarten، يزعـم مؤلف البحث أن جوته كان يتكلم «اللغـة العربية بفصاحة». وكذلك يرى المؤلف في تـرجمة Kosegarten، لقصيدة جوته المهـداة إلى سلفستر دي ساسي أنها «ثمرة رائعة» أثمـرتها دراسات جـوتـه في اللغة العـربيـة. وبنفس الطريقـة يجافي كـريجر-فستانـد Krueger-Westend الحقيقة ويذكـر دونما حرج أن «القرآن، كما هو معـروف، كان هو الأساس الـذي قام عليه الديوان».

(٤) (الشرق والأدب الألماني) Franz Babinger, Orient und deutsche literatur in: Deutsche Philologie im Aufriss. Bd.3. 2. Ueberarbeitete Aufl. Hg. Von Wolfgang Stammler. Berlin 1962, Sp 581-87.

(٥) المصدر السابق، Sp. 584

(٦) المصدر السابق، Sp. 581

(٧) WAI, 54,333: Galland, Antoine, Franzoesischer Orientalist (أنطـوان جـالان، مستشرق فـرنسي) (1646-1715); WAI, 55,412: Tausend und eine (ألف ليلـة وليلـة) Nacht WAIII, 14,272: Galland: WAIII 15(II) 4: Tausend und eine Nacht, WAIV, 50,245: Tausend und eine Nacht; Nachtraege und Berichtigung zu den Registerbaenden von Goethes Tagebuechern. In: Euphorion 24,412: Tausend und eine nacht.

(٨) اعتمـدنـا في هـذا وفي مـا يليـه على: K. Mommsen, Goethe und 1001 und eine Nacht
كاتارينا مومزن، جوته وألف ليلة وليلة)

Berlin 1960. Zweite Auflage, Frankfurt (ST 674) 1981.

وفي هذا الكتاب استطعنا حصر الخمسين مؤلفا تعـود إلى الفترة الزمنية الواقعة بين عام (١٧٦٥) وعام (١٨٣٠) كان جـوته قد أشار في اطـارها إلى ألف ليلة وليلة وست وعشريـن اشارة في اطار رسائل تعود للفترة الـواقعة بين عام (١٧٧٠) وعام (١٨٢٩)، واثنا عشر ذكـراا لألف ليلة وليلة في سياق أحاديث له مع أناس آخرين في الأعوام الواقعة بين (١٨٠٤) و (١٨٣٠). كما اشتملت دفاتر جوتـه اليومية (Goethes Tagebuecher) على أربع وعشرين اشارة لألف ليلـة وليلة. أما بشأن استعارات أوتـه لألف ليلة وليلة من المكتبـات العامة فقد استطعنـا حصر تسع استعارات تخللت التفرة الـواقعة بين عام (١٧٧٦) وعام (١٨٢٣). وبالاضافة إلى هـذا تحدث جوته ست مرات عن ألف ليلـة وليلة في سياق حصولـه على هذا السفر الذي تفضل بـه عليه الناضر Josef Max من مدينة برسلاو.

(٩) في رسالـة إلى C.W. Goettling بتاريخ ١٧ كانون ثاني/ يناير عام ١٨٢٩ (W A I V, 45, 128) وكـذلك Wilhelm Meisters Wanderjahre (سنوات تجوال فلهلم مـايستر)، الكتاب الثاني. راجع طبعة فيمار الكاملة لأعمال جوته ١، ٢٤، ٣٨٠ (WAI, 24, 380)

(١٠) في رسالة إلى Zelter بتاريخ ٢٤ أيار/ مايو من عام (١٨٢٧) (WA IV) 42, 190).

(١١) في رسالة إلى Zelter بتاريخ ٥ حريزان/ يونيو من عام (١٨٢٩). (W A IV, 45, 284).

(١٢) في رسالة إلى C. W. Goettling بتاريخ ٢٧ كانون ثاني/ يناير من عام (١٨٢٩) (WAIV, 45, 140).

(١٣) (W A I, 18, 158f) Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten أحاديث مهاجرين ألمان.

(١٤) في رسالـة إلى F. W. H.V. Trebra بتاريخ ٢٤ تشرين ثـاني/ نوفمبر من عام (١٨١٣) (W A IV 24,42)، وكـذلك الرسـالة الموجهـة إلى Zelter بتـاريخ ٢٦ كانـون أول/ ديسمبر من عـام (١٨١٣) (W A IV 24,73) وكذلك الرسالة الموجهة إلى شلر (Schiller) بتاريخ ٨ كانون أول/ ديسمبر من عام (١٧٩٨) (W A IV, 13, 333).

(١٥) راجع بهذا الشأن :

K. Mommsen, Natur - und Fabelreich in Faust II.

Berlin (de Gruyter) 1968, Besonders S. 11- 25; S- 78- 101 S. 103-105; S. 108 FF.

(١٦) Tausend und eine Nacht. Arabische Erzaehlungen.

Zum erstenmal aus einer tunesischen Handschrift ergaenzt und Vollstaendig uebersetzt von:

(ألف ليلة وليلة . قصص عربية . تنقل لأول مرة كاملة ومزيدة عن مخطوطة تونسية من قبل) :
Max Habicht, F. H. von der Hagen und Karl Schall. Bd. 1-5. Breslau 1825

(١٧) W A I, 6, 276, 451.

هوامش : اهتمام جوته بدراسات المستشرقين العربية وبأدب الرحلات وبتعلم اللغة

(١٨) Dichtung und Wahreit, Buch 4(W A I, 26, 197, 203).

(١٩) المصدر أعلاه WAI,26,204

(٢٠) راجع في هذا : Johann Gustav Stickel, Meine Beruehrungen Mit Goethe (صلاتي بجوته) في حديث معه بتاريخ ٢٢ مارت/ مارس عام ١٨٣١ .

(Biedermann- Heswig Nr.6794).

(٢١) ففي مؤلفه «شعر وحقيقة» W A I 27, 42 يقول جوته : «لقد كانت لي ثقة كاملة برجال من أمثال ميشائيليس . . . ، كما كانت لدي رغبة جامحة في أن أجلس عند أقدامهم وأتعلم منهم . لكن والدي ظل مصرا (على دراستي للحقوق في ليبزج) واستمر تعلق جوته بهؤلاء الاساتذة حتى عندما كان عاكفا على كتابة «التعليقات والأبحاث» في عام ١٨١٩ . ففي الفصل «وثائق أحدث وأقرب» يذكر جوته ، إلى جانب ميشائيليس من جوتنجن ، كلا من يوهان جوتفريد آيشهورن (١٧٥٢-١٨٢٧) ، أستاذ اللاهوت واللغات الشرقية من ينا ، وابرهارد باولوس (١٧٦١-١٨٥١) ، عالم اللاهوت وأستاذ الدراسات الشرقية في ينا وهايدلبرج ، وكذلك آرنولد هيرين (Arnold Hermann Heeren)(١٧٦٠-١٨٤٢)، أستاذ التاريخ في جامعة جوتنجن ، باعتبار أن هؤلاء جميعا كانوا أساتذته والرجال الذين استطاعوا أن ينقلوا «ماهنالك من طبيعي وأولي» في حضارة الشرق الأدنى ويبرزوه بصورة تفوق» ما استطعنا نحن أن نفعل» .

راجع : W A 17,183.

(٢٢) WAI, 27, 96F

(٢٣) راجع هذا : W A IV,22,215

(الرسالة المؤرخة بتاريخ ٢٧ تشرين ثاني/ نوفمبر عام ١٨١١). وكان جوته قد استقصى «عما اذا كان نيبور، الموظف لدى حكومة برلين، هو ابن الرحالة الشهير نيبور؟» (W A IV,22,293).

(٢٤): W A IV,22,217 (الرسالة المؤرخة في ١٧٪١٢٪١٨١١).

(٢٥): W A IV,22,469, Nr.6228.

(٢٦): Keudell- Deetjien Nr.194, Nr.195, Nr.1026 Nr.1027

(٢٧): W A I,32,105

(٢٨): راجع: Goethes Tagebuch (مذكرات جوته اليومية) العائد إلى ١٢/ ١/ ١٨٠٠، الخاصة بالملاحظات التالية: Niebuhrs Reisen, Garderobe zu Mohomet.

(٢٩) Franz Babinger a.a. o. 5p.583.

(٣٠): Gotthold Weil, Von Buechern und bibliotheken.

In: Abschiedsgabe, Ernst Kuhnert dargebracht von seinen Freunden und Mitarbeitern. Hg. von Gustav Abb. Berlin 1926. S.183.

(٣١) راجع بهذا الخصوص الرسالة المرسلة إلى هـ. ج هيلمان H.g. Hellmann والمؤرخة في منتصف نيسان/ أبريل من عام ١٨١٥ ((W A IV,25,264: «لما كنت تسمي نفسك صديق زيتن Seeten رثاءه بقصيدة شعرية هو أقل ما ينبغي عليك أن تقوم به ازاء ذكراه».

(٣٢) راجع الرسالة المرسلة إلى H. F. Diez والمؤرخة بتاريخ ١٥/ ١١/ ١٨١٥ (W A IV, 26, 152).

(٣٣) Kap. "Naehre Huelfsmittel" (W A I,7 183)

(٣٤) كان جوته قد استعار كتابه الموسوم:

Reisebeschreibungen in unterschiedlichen theilen der Welt... Egypten, Palestina...

المنشور عام ١٦٧٤ في جنيف والمشتمل على أربعة أجزاء وذلك من ٢٦/ ٣ ولغاية ٦/ ٥ من عام ١٨١٥ ومن ٥/ ٤ لغاية ١٤/ ٦ من عام ١٨١٩ من مكتبة فايمار.

(Keudell- Deetjien Nr. 980 und Nr. 1224)

(٣٥) استعار جوته الكتاب الموسوم:

Les six voyages en Turquie, en Perse... p.1.2. Utrecht1712. «الرحلات الست إلى تركيا وبلاد الفرس»

في الفترة الواقعة من ٢١/ ٥ لغاية ٣٠/ ١٠/ ١٨١٥ من مكتبة فايمار (Keudell- Deetjien Nr.966) وظل الكتاب بمعيته حتى في سفرته إلى مناطق الماين والراين.

(٣٦) استعار جوته الكتاب الموسوم:

Voyage en Perse et autres lieus de Porient... Nouv,ed,augm... T. 1. 2. Amsterdam1735.

من ١/ ٢٥ لغاية ٩١/ ٥/ ١٨١٥ ومن ١٩/ ٢ لغاية ٢/ ٣ من عام ١٨١٦ من مكتبة فايمار.

(Keudell - Deetjien Nr. 961 und Nr 1028)

(٣٧) Ruppert Nr. 4084: Umstaendliche und eigentliche Beschreibung von Asia: in sich handelt die landschaften Mesopotamien... Arabiens... Anatolien... nebenst e. vollkommnen vorstellung... Arabiens... Aus... alten und neuen land und Reise Beschreibungen anfangs in Niederlaend. Sprache Zusammengebracht durch o. Dapper... ins Hochteusche... Uebers. von J.C. Beeren. Nuernberg1681. كما يرد في Ruppert Nr. 4082U. Nr.4083 أن جوتـه كـان قـد استعـار المؤلف فـايمار. Dapper الموســـــوم "Reisebeschreibungen" في عام ١٧٩٤ من مكتبة فايمار. (Keudell. Deetjien Nr.51)

(٣٨) Ruppert Nr.4094

(٣٩) راجع بهذا الخصـوص الصفحة ٢٧ من هـذا الكتـاب. وباولـوس هـو الذي قـام بترجمة ونشر الكتاب الموسوم:

Sammlung der Merkwuerdigsten Reisen in den Orient in Uebersetzung und Auszuegen mit ausgewachlten Kupfern und Charten, auch mit den noethigen Einleitungen, Anmerkungen und Kollectiven Registern. Jena1792. وكان باولـوس قد ذكر في مقدمتـه أن «الشرق يشتمل- بالمفهوم الضيق- وحسب مـايراه المختصون باللغـات الشرقية، على آسيـا الصغرى وبـلاد فارس وسـوريا وفلسطين وجـزيرة العـرب ومصر. ولما كان المشرقيـون يقطنون في شمال افريقيا أيضا، ونظرا للعلاقات الكثيرة، فـاننا نضيف، انسجاما مع موضوعنا، بلدان شمال افـريقيا المسلمـة إلى ذلك أيضا. ولقـد كانت هـذه البلدان مهـد المعارف الانسـانية ومهبط أكثر الاديـان الايجابية عقلانية. ففي هـذه البقعة ولدت اليهوديـة والمسيحية والاسلام». وليس ثمة شك في أن جوته كان يتفق مع هذا الرأي سواء من حيث التعريف أو التقييم.

(٤٠) ما زال هذا الكتاب محفوظا، حتى يومنا هذا، في مكتبة جوته.

(Ruppert N. 4091)

(٤١) W A III,12,199

(٤٢) W A III,13,187

(٤٣) راجع الصفحـة ١٨٢ من هـذا الكتـاب، الفصل الخاص بـالمتنبي. (لم ننقل هـذا الفصل إلى العربية- المترجم).

(٤٤) راجع بهذا الشأن:

Johann Fueck, Die Arabischen Studien in Europa Leipzig1955, S.108 (الـدراسـات العربية في أوروبا).

(٤٥) راجع بهذا الخصوص فهرس المجموعة الكاملة لمؤلفات Lessing التي نشرها Raul Rilla عام

١٩٥٨ في برلين – فقد كان ليسّنج Lessingقـد كتب من Wolfenbuettel رسالة بتاريخ ١٧/ ١٢/ ١٧٧٠، إلى رايسكه يقول له فيها: «كما توجد لدينا مجموعة من المخطوطات العربية أيضا، لا يرشدني الدليل لمعرفة ما تحتويه. انك أنت مطلبي، والا فمن سواك يستطيع أن يرشدني؟» كما أن قد بعث له قبل ذلك، بتاريخ ١٣/ ١٠/ ١٧٧٠ رسالة يقول له فيها: «انه ليؤسفني جدا أن لايجد جنابكم الدعم من الآخرين». هذا ولم تجد نفعا كل المساعي التي بذلها لسنج في مساعدة المستشرق وعالم اللغات القديمة في الحصول على وظيفة تناسب مقامه في هامبورج.

(٤٦) S W I,536

وفي مؤلفه الموسوم:

Briefe zu Befoerderung der humanitaet

(رسائل لنشر الانسانية) يتحدث هردر عن رايسكه ويصفه بأنه« ربما كان المستعرب الذي فاق بعلمه ومعارفه كل الآخرين الذين أنجبتهم أمتنا» (S W IV,80)

(٤٧) Herder, S W III,32

(٤٨) Beschreibungen von Arabien, S. xxv und S.96

(٤٩) المصدر السابق، الصفحات:

xxv, xxvi, xxvii, xxviii, xxxiv, xxxv, xxxvi, S.96

وصفحات أخرى كثيرة.

(٥٠) راجع الصفحة ١٨٢ والصفحة ٢١٨ من هذا الكتاب (هذه الصفحات لم تترجم). وكان جوته قد ذكر اسم رايسكه مرات عديدة في «التعليقات والأبحاث»، كما استعار من مكتبة القصر في مدينة ينا مجموعة الأمثال العربية التي نشرها رايسكه تحت عنوان:

Sammlung einiger arabischer spruechwoerter die von den Stecken oder Staeben herausgenommen sind. (bulling, S.27, Nr.22)

في الفترة الواقعة من ٢/ ١٢/ ١٨١٣ لغاية ٩/ ١/ ١٨١٤. كما استعار جوته من مكتبة فايمار وفي الفترة من ٢٣/ ٩/ ١٨١٨ ولغاية ٣/ ٦/ ١٨١٩ الكتاب الموسوم: Proben der arabischen Dichtkunst in verliebten und traurigen Gedichten aus dem Motanabbi.

(مختارات من قصائد المتنبي في النسيب وفي الرثاء) وكان هذا المؤلف قد صدر مشتملا على المتن العربي وترجمته الألمانية في لايبزج عام ١٧٦٥ .(Keudell- Deetjien Nr.1159)ومن المحتمل أن يكون جوته قد تعرف على هذا المؤلف بعد صدوره مباشرة، اذ أنه عرض في معرض الكتاب في لايبزج عام ١٧٦٥.

(٥١) الديوان الغربي — الشرقي، تعليقات وأبحاث، الفصل: العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(٥٢) راجع الصفحات ١٨٣ ـ ١٨٨ من هذا الكتاب.

(٥٣) راجع الصفحة ٣٩ والصفحات التي تليها.

(٥٤) Herder, S W I, 432,II, III,202

وغيرها من الصفحات. ويعبر الاقتباس التالي المأخوذ من مؤلفه Kritische Waelder غابات نقدية «تعبيرا صادقا عن موقف هردر، حيث يقول: » فمادمت أتحول جوهريا وذاتيا، بحيث أصبح عبريا بين العبريين وعربيا بين العرب وشاعرا بين الشعراء وقادرا على تفهم سجايا وطبيعة عمر موسى وأيوب وأسيان Ossian فسأظل أرتعد حينما أسمع قائلا يقول: «هوميروس هو أضخم حشد لكل ما تستطيع الروح الشعرية أن تحشده من قوى، إنه أعلى مثل للطبيعة الشعرية».

(٥٥) Herder, S W III249.

(٥٦) المصدر السابق

(٥٧) Herder, S W VIII,395ff

(٥٨) Herder, S W VIII,395

(٥٩) راجع الصفحة ٤١ من هذا الكتاب.

(٦٠) Herder S W XIV, 435ff.: Wirkung der arabischen Reiche (تأثير دول العرب). (وتبدو الفقرة التي اقتبسناها أعلاه في الصفحة ٤٣٩ من هذا المؤلف).

(٦١) المصدر السابق، ص٤٤٠.

(٦٢) المصدر السابق.

(٦٣) الديوان الغربي — الشرقي، التعليقات والأبحاث، الفصل: العبريون.

(٦٤) الديوان الغربي — الشرقي، التعليقات والأبحاث، فصل: أساتذتنا

(٦٥) Auctore Guilielmo Jones... Recud; Cur. lo. Gottfried Eichhorn... lipsiae: apud Haerdes Weidmanni et Reichium,1777 LIV,418 S ولا تزال هذه النسخة موجودة إلى يومنا هذا في مكتبة جوته (Ruppert Nr766).

(٦٦) في عام ١٧٨٨، وحينما كان جوته موجودا في ايطاليا، كان آيشهورن قد غادر مدينة ينا وانتقل إلى جوتجن للتدريس في جامعتها.

(٦٧) راجع: الديوان الغربي الشرقي، فصل: أساتذتنا.

(٦٨) راجع: Fueck، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٦٩) الديوان الغربي — الشرقي، فصل: أساتذتنا، الأحياء منهم والأموات.

٧٠) الديوان الغربي — الشرقي، فصل: وثائق أحدث وأقرب.

(٧١) وفي هذه الفترة التي كانت تجمعه أواصر صداقة متينة بجوته، نشر باولوس أعمال اسبنوزا:

Benedicti de Spinoza Opera quae Supersunt Omnia. Iterum ebenda cur. praefationes, vitam auctoris... addidit henr. Eberh. Gottlob Paulus... Vol. 1,2 Jenae: in Bibliopolio academico 1802. 03. xxiv, 700 S. :xxx, 600 S. (Ruppert Nr, 3132)

وتشتمل نسخة جوته من هذا المؤلف على الكثير من الخطوط بقلم الرصاص كان يراد بها إبراز بعض الفقرات .

(٧٢) راجع : W A I,35,92 (علما بأن هذا الفصل قد كتب عام ١٨٢٥)

(٧٣) ومن بين هذه المؤلفات الكتاب الموسوم :

Reisebeschreibungen in den Nahen Osten

(وصف لرحلة إلى الشرق الأدنى) لمؤلفه Volney راجع في هذا الخصوص الهامش رقم ٣ من هذا الفصل أيضا .

(٧٤) AA3, 289-292 und 280 Abbildung27.

(٧٥) W A I,7,221

(٧٦) المصدر السابق .

(٧٧) راجع الرسائل والملاحظات الكثيرة التي كتبها كوزيجارتن لجوته وضمنها معلومات تخص مسائل استشراقية وذلك من تشرين أول/ أكتوبر ١٨١٧ وحتى عام ١٨٢٠

(AA3, 263, 282)

(٧٨) راجع الصفحة ١٠٢ من هذا الكتاب (لم تنقل إلى العربية) .

(٧٩) راجع الصفحة ٢٢٧ من هذا الكتاب (لم تنقل إلى العربية) .

٨٠) راجع بهذا الشأن :

Dokumente ueber den Ankauf orientalischer Handschriften fuer die Herzoglische Bibliothek.

(وثائق حول شراء مخطوطات شرقية لمكتبة الدوقية)

In: A A 3, 192 - 212 (Paralipomena 208 –)٢١٨

وكذلك :

Hugo wernekke Goethe und die orientalischen Handschriften der weimarer Bibliothek

(جوته والمخطوطات الشرقية في مكتبة فايمار)

In: zuwachs der grossherzoglichen Bibliothek zu weimar in den Jahren 1908 bis 1910, Weimar 1911 - S - IXFF

٨١) فقد كان قد استعار في الفترة من ١٤/ ٣ ولغاية ٦/ ٥/ ١٨١٥ كتاب :

Encyclopedie ou dicionnaire universel raisonne des connaissances humaines. T. I. -yverdon 1770. (Keudell Deetjen Nr. 976).

Johann Jahn, Arabische Sprachlehre. wien 1796.

(٨٢) (اللغة العربية) وكان جوته قد استعار هذا المؤلف يوم ١٤/ ٣/ ١٨١٥، إلا أن تاريخ إعادته إلى المكتبة قد شطب من السجل . Deetjen nr, 978)-(Keudell

٨٣) وهناك، أيضا، أكثر من ذكر لـ «قواعد العربية» في دفتر الذكريات العائد إلى ٢٦ أيلول/ سبتمبر و٢٢ تشرين ثاني/ نوفمبر من عام ١٨١٣ صراحة «قواعد ميشائيليس» W A III, 6,) 264) . والمقصود هنا هو مؤلف Thomas von Erpe (١٥٨٤ ـ ١٦٢٤) الموسوم :

Grammatica Arabica, quinque libris methodice explicata a thoma Erpenio, Arabicae, Persicae, etcaet. Linguarum Orientalium in Academia Leidensi Professore. Leidae, In officina Raphelengiana,

وكان ميشائيليس قد أدخل على هذا المؤلف العديد من التعديلات، كما قام بترجمته إلى الألمانية عام ١٧٧١، أما طبعته الثانية الصادرة عام ١٧٨١ صدرت باسمه .

٨٤) Grammaire Arabe, a l'usage des eleves de l'Ecole speciale des langues orientales vivantes, avec figures par A. I. Silvester de Sacy, T. I.XXVI; 434, T. II,X, 473 paris 1810

وقد ورد ذكره في دفتر ذكريات جوته العائد إلى يوم ٢٢ و٢٣ تشرين ثاني/ نوفمبر من عام ١٨١٥ (W A III, 5, 193)

٨٥) كان جوته قد استعار في تشرين ثاني/ نوفمبر من عام ١٨١٨ من مكتبة جامعة ينا مؤلف Jacobus Golius الموسوم :

Lexikon Arabico, Latinum contextum ex probatioribus orientis

Lexicographis, Accedit index Latinus... Lugduni Bat. 1653;

وكان جوته قد استعار هذا المؤلف ثانية من مكتبة فايمار من يوم ٣ إلى يوم ٦ تشرين ثاني/ نوفمبر من عام ١٨١٨ ومن يوم ١٢ شباط/ فبراير عام ١٨١٨ ولغاية يوم ٤ حزيران/ يونيو عام ١٨١٩ . Deetjen Nr. 1179) -(und 1209 Keudell . راجع بهذا الشأن دفتر ذكريات جوته العائد إلى يوم ١٢ شباط/ فبراير من عام ١٨١٩ أيضا . (W A III, 7, 15) ـ كما كان جوته ١٨١٨ مؤلف Franciscus Mesgnien أو Meninski الموسوم :

Lexikon arabico - persico - turcicum...secundis curis recogn. et auctum. Viennaae 1780. (keudel Deetjen Nr. 1122)

(٨٦) Joh. Gottfried Eichhorn, Repertorium fuer biblische und Morgenlaendische Lit-

١٧٧٩ -Leipzig 1777 ٤ –teratur. th. 1

وكان جوته قد استعار هـذا المؤلف المعجمي في الفترة الواقعة بين ١٤ مارت/ مـارس و١ نيسان من عام ١٨١٥ Deetjen Nr. 977) –(keudeLL

Vgl. AA 3, 87 - 90 : Paralipomena zum west oeshichen Divan. (٨٧)

٨٨) راجع بهذا الشأن : A A 3, 213 – ٢٩٤، إذ توجد العديد من الإرشادات الخطية التي لم يعرف مصدر ها.

٨٩) رسـالـة إلى C.H. Schlosser بتاريخ ٢٣ كـانون ثاني/ ينايـر من عام ١٨١٥ (W A IV, 25, .165)

Vgl. A A 3, 295 FF. : Schreibuebungen. (٩٠

Kanzler von Mueller, Unterhaltungen mit Goethe, (٩١

(أحاديث مع جوته)، (حديث يوم ٢٤ أيلول/ سبتمبر من عام ١٨٢٣)

Krit. Ausg. Besorgt von E. Grumach. Weimar 1956. s. 75.

٩٢) من المحتمل أن تكـون هـذه الفقـرة من أحـاديث جـوتـه هي التي أوحت لماكس ريشنـر (Max Rychner) بالرغم بأن : «جوته كان، وبسرعة، قد بلـغ من العربية قدرا، بمساعدة القاموس، على قراءة بعض النصوص العربية. أما الفـارسية فإنه لم يكن ملما بها». راجع بهذا الشأن مقدمة ماكس ريشنر على الديوان الغربي ـ الشرقي وتعليقاته عليه.

Zuerich (Manesse verlag) 1952. S. 572.

٩٣) هذا هـو التعبير الحرفي الذي استخدمه جـوته في الفصل المسمى «خاتمة نهائيـة» من «التعليقات والأبحاث» .(W A I, 7,240)

٩٤) راجع «تعليقات وأبحاث» فصل «تَحفُّظ».

٩٥) رسالة إلى C. H. Schlosser بتاريخ ٢٣ كانون ثاني/ يناير عام ١٨١٥ (W A IV, 25, 165).

٩٦) وتفصح هـذه المعانـات عن نفسها في «الأبيغـرامية الفنيسيـة رقم ٢٩» (Venezianischen Epi-gramme) حيث يقول الشاعر:

«بموهبة واحدة فقط فزت في مسابقة الكتابة بالألمانية. وهكذا أفسد، أنا الشاعر التعس الحظ، الحياة والفن بأسوأ مادة». (W A I,1, 314).

(٩٧) في الفصل المسمى «شعـراء جديـدون وشعـراء أكثر جـدة «من» التعليقـات والأبحاث» يقـول جوتـه : «ونحن شاهدنـا بأنفسنا كيف أن شرقيا وقر مخطوطا قديما من «المثنـوي» (لجلال الدين الرومي) بنفس الاحترام كما لو كان هوالمصحف» (الديوان الغربي — الشرقي).

(٩٨) الديوان الغربي ـــ الشرقي، فصل «ديوان المستقبل».

(٩٩) راجع : الديوان الغربي ـــ الشرقي، العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(١٠٠) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، العبرانيون.

(١٠١) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(١٠٢) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، ديوان المستقبل.

(١٠٣) راجع: الديوان الغربي ــ العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(١٠٤) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، فصل: تبادل الأزهار والعلامات.

(١٠٥) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، فصل: الانتقال من المجازات إلى الاستعارات.

(١٠٦) المصدر السابق.

(١٠٧) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، فصل: ملحق.

(١٠٨) راجع: الديوان الغربي ــ الشرقي، فصل: ملاحظات عامة.

«والطابع الأعلى للشعر الشرقي هو مانسميه نحن بالألمانية (روح) Geist اعني العنصر الأساسي للمبدأ الأعلى للتوجيه، فهنا تجتمع سائر الصفات... نظرة حرّة إلى العالم، تهكم، استعمال حرّ للقريحة: كل هذا نجده لدى شعراء الشرق. والنتيجة والمقدمات تقدم الينا في نفس الوقت، ولهذا نشاهد أيضا كل الأهمية التي تعزى إلى الكلمة المرتجلة...» (الديوان الغربي ــ الشرقي، فصل: ملاحظات عامة).

هوامش الفصل الأول

جوته والشعر الجاهلي

(١) راجع في هذا الفصل الثالث، العصر البطولي، (من نحو عام ٥٠٠ إلى عام ٦٢٢) صفحة ٢٧ من كتاب Hamilton و A. R. Gibb و Jacob M. Lindau «تاريخ الأدب العربي» (Arabische Literatur - geschichte) والذي قام بترجمة القسم الأول منه إلى الألمانية ر. هيستانج R. Hiestang ونشره في زيورخ وشتوتجارت ج. أ. ف. جرونباوم G. E. V. Grunebaum عام ١٩٦٨. وسوف نشير إليه فيما بعد باختصار كما يلي: جب ـ جرونباوم ـ Gibb. Gruenebaum.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع: تيودور نولدكه Theodor Noeldeke: «المعلّقات»، في الموسوعة البريطانية، المجلد ١٥، صفحة ٦٢٦، وكذلك Charles James Lyall ش ج لايال «الشعر العربي القديم» (Ancient Arabian Poetry)، المقدمة صفحة ١٥.

(٤) راجع: ألفريد بلوخ Alfred Bloch: «القيمة الفنية للشعر العربي القديم» (Der Kuenstlerische) Wert der altarabischen Verskunst) In: Acta Orientalia. Vol. XXI, Pars 3. Havnae 1951. S. 207

(٥) راجع: ك. بروكلمان Carl Brockelmann: «تاريخ الأدب العربي»، الجزء الأول المنشور في لايدن عام ١٩٤٣، الصفحة رقم ١١.

(٦) ففي الصفحة رقم ٢٣ من المقدمة التي مهد بها جورج ياكوب Georg Jacob لكتابه «الحياة العربية البدوية القديمة حسبما تصفها المصادر»

(Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert) المنشور في برلين عام ١٨٩٧، يعرب Jacob عن اعتقاده باحتمال أن يكون المراد باسم المعلقات ثريات الإضاءة. راجع بهذا الشأن أيضا كتاب Clement Huart كليمنت هوارت «تاريخ الأدب العربي» (A History of Arabic Literature) المنشور في نيويورك عام ١٩٠٤، إذ يقول المؤلف في الصفحة رقم ١٠: «لم يكن الغرض من الاسم (أي المعلقات) سوى التنويه بمكان الشرف الذي كان يحظى به وادي عبقر العربي، ولربما سميت بهذا الاسم تشبيها لها بالثريات التي تعلق وسط المنازل أو بالقلائد التي تعلق على النحور. . .».

(٧) راجع: كارل بروكلمان، مصدر سابق، وكذلك Gibb Grunebaum مصدر سابق. ويقول بلاشير في الصفحة ١٤٦ من كتابه: «تاريخ الأدب العربي» المنشور في باريس عام ١٩٥٢: «وهكذا يكون معنى «المعلقات» هو «العقود»، وعلى ما يبدو، فقد قامت التصورات المتداولة دونما تدقيق وترو، منذ العصر الوسيط وحتى يومنا هذا، بشأن أصل الاسم على خطأ».

(٨) ففي الصفحة رقم ١٤٦ من مؤلفه السابق الذكر يقول بلاشير: «وهناك آراء عديدة متباينة بشأن القصائد التي تنتمي إلى المعلقات وبشأن أصحاب هذه القصائد».

(٩) راجع: Poesis Asiatica، مصدر سابق، صفحة ٨٤.

(١٠) لا يزال هذا الكتاب موجودا حتى يومنا هذا في مكتبة جوته (Ruppert Nr. 766).

(١١) «المعلقات أو القصائد العربية السبع، التي كانت معلقة على (الكعبة) في مكة».

The Moallakat, or the Seven Arabian Poems, Which Were Suspended on the temple at Mecca;

ترجمة وشرح وليم جونز William Jones، لندن ١٧٨٣.

(١٢) وقد كرر جوته تفسيره هذا - الذي كان صوابا في حينه وخطأ بناء على ما توصلت إليه الدراسات الحديثة - في عام ١٨١٩ وذلك في سياق الفصل المسمى «العرب» من «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي - الشرقي».

(١٣) من المحتمل أن يكون جوته وهردر هما المقصودين بكلمة «قرننا»، لاسيما أن الحديث في السطور السابقة على هذه الفقرة، يدور حول هردر.

(١٤) راجع بهذا الشأن: W. A. Iv, 6, 213. ولا تزال توجد في أرشيف جوته - شلر، في مدينة فايمار، نسخة من الترجمة التي قام بها وليم جونز لقصيدة امرىء القيس بخط سكرتير جوته السيد ف. زايدل Philipp Seidel. ولربما كان الغرض من استنساخها هو تسهيل عملية ترجمتها (إلى الألمانية). فنوعية الورق الذي استنسخت عليه هي نوعية الورق نفسها الذي دون عليه جوته ترجمته الألمانية.

(١٥) راجع بهذا الشأن: Gibb Grunedaum، صفحة ٣٠ إلا أن إلسزا لشتنشتتر Ilse Lichtenstaedter هي التي قدمت أوسع دراسة لهذا الموضوع في بحثها الموسوم: «النسيب في القصيدة العربية القديمة» (Das Nasib der altarabischen Qaside) المنشور في: Islamica 5 (1932). S. 17. 96.

(١٦) راجع الصفحة ٧٠ من هذا الكتاب.

(١٧) ملخص مستقى من كتاب إلزا لشتنشتتر الذي سبق ذكره في الهامش ١٥.

(١٨) نشرت هذه الترجمة ضمن مؤلف وليم جونز الذي سبق ذكره في الهامش رقم ١١ من هذا الفصل.

(١٩) كان جوته قد رجع إلى المعلقات في سياق دراسته للمؤلفات الأدبية الشرقية ذات العلاقة بالديوان الغربي - الشرقي.

(٢٠) W. A. I, 36, 91.

(٢١) «ديوان شمس الدين حافظ»، نقله من الفارسية إلى الألمانية، لأول مرة، يوسف فون هامر. القسم الثاني المطبوع في شتوتجارت Stuttgart وتوبنجن Tuebingen عام ١٨١٣، صفحة ٢١.

(٢٢) وكان قد استعار أولا:

Caab Bin Zoheir: Carmen panegyricum in Laudem Muhammedıs, Item Amıalkeisi Moallakah... Ex vers, levini Waıneri Vertit... Gerardus Joaness Lette... Lugduni Bat. 748 (Keudell Deentjen Nr. 968).

وثانيا :

Die hellstrahlenden Plejaden am arabischen poetischen Himmel oder die 7 am Tempel zu Mekka aufgehaengten arabischen Gedichte, Uebersetzt, erlaeutert und mit einer Einleitung versehen von Anton T. Hartmann.

Muenster 1802. (Keudell De

(٢٣) راجع الهامش رقم ١١ من هذا الفصل. (Keudell Deetjen Nr. 967).

(٢٤) راجع ما ورد في الدفاتر اليومية بتاريخ ٢٨ فبراير عام ١٨١٥ (W. A. III, 5, 151): «في المساء عند الدوقة. المعلقـات». ـ وكانت زوجة الشاعر شلر وهي شارلـوته فون شيلر Charlotte von Schiller قد كتبت إلى كنيبل عن ذلك قائلة: «لقد أصغينا السمع هذا الأسبوع إلى قصائد عربية رائعة جمعها جوتـه من المكتبة ومن المصادر الموجودة بحوزته. وهكـذا راح يلقي على سمعنا هذه القصـائد حسب تسلسل عصورهـا، مـرة مستقاة مـن (مؤلف فـون هـامر) «كنـوز الشرق» ومن مؤلفـات (ألمانية) أخـرى، ومرة أخرى مترجمة عن الإنجليـزية. «رسـائل زوجة شلـر إلى صديق حميم» Briefe von Schillerصs Gattin an vertrauten Freund لايبزج ١٨٥٦ ص ١٨٤.

(٢٥) WA III, 5, 367, W A I, 7, 290

(٢٦) لم يجد جوته عنـد قراءته في «المكتبة الشرقيـة» تحت مادة «المعلقات» أكثر مما قـرأه قبل ذلك عند وليم جـونز، فقـد ورد في «المكتبـة الشرقيـة»: «تسمى بهذا الاسم القصائد السبـع المفضلة عنـد العرب في العصر الجاهلي الذي سبق العصر الإسلامي». ولا ريب في أن جـوته كان مطلعا، من قبل، على هذا التقسيم لعصور الأدب العربي (عصر جاهلي وعصر إسـلامي) المأخوذ أساسا من العـرب أنفسهم. وينطبق هـذا على المعلـومـات التاليـة أيضـا: «اكتسبت هـذه القصـائد اسم «المعلقات» لأنها اختيرت وعلّقت على جـدار الكعبة في مكة. كما زطلق عليهـا اسم «المذهبات» أيضا لأنها كتبت بحروف من ذهب على ورق مستورد من مصر». وتجدر الإشارة هنا إلى أن طريقة كتابة جـوته لأسماء الشعراء، في ملاحظاتـه، كانت مأخوذة من «المكتبة الشرقيـة» التي تذكر أن بعض المؤلفين يدرجـون الأعشى والنابغة (بين شعراء المعلقات» بـدلا من الحادث وعنترة. ويورد مؤلف «المكتبة الشرقيـة» في خاتمة مقالته المراجع والمصـادر العديدة التي استقى منها معلـوماته، وعلى وجه الخصوص الشرح المسهب للزوزني.

(٢٧) Keudell Deetjen Nr. 945.

(٢٨) كتب جوته هذه الملاحظات على ظهر ورقـة اشتملت على حسابات تخص المسرح وتعود إلى يوم ٢٨ أغسطس من عام ١٨١٤. وتنتمي هذه الملاحظات من حيث المحتوى إلى الدراسات المبكرة

الخاصة بالديوان الغربي ـ الشرقي (١٨١٤/ ١٨١٥)، أي أنها كتبت بكل تأكيد، في مرحلة سابقة على المرحلة التي كتبت فيها «التعليقات والأبحاث» (١٨١٨/ ١٨١٩).

(٢٩) Ruppert Nr. 766.

(٣٠) Poeseos Asiaticae commentariorum Libri sex cum appendice auctore Guilielmo Iones, A. M... recudi curavit Io. Gottfried Eichhorn... Lipsiae 1787. (Keudell.. Deentjen Nr. 944).

وسنختصر فيما يلي عنوان الكتاب ونذكره تحت عنوان Poesis Asiatica (أشعار آسيوية) فقط.

(٣١) «أشعار آسيوية» صفحة ٧٢.

(٣٢) راجع الصفحة ١٥١ من هذا الكتاب.

(٣٣) راجع مقدمة مؤلف أربنيوس (Erpenius) «القواعد العربية» (Arabische Grammatik)، التي اختصرها وسهل عرضها ميشائيلس، ونشرها في جوتنجن عام ١٧٧١ مع ملحق يتضمن ما كان شولتنز (Schultens) قد اختاره من «قواعد» أبنيوس ليسهل على الطلاب تعلم قواعد النحو.

(٣٤) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، الجزء الأول، طبعة فايمار عام ١٨٩٨، ص ٦.

(٣٥) المصدر السابق، ص ٦.

(٣٦) راجع Hendrik Birus: «مقارنة» تعليق مقارن على تعريف جوته (القراء) بخصائص أسلوب جان باول Jean Paul في الكتابة.

(Vergleichung. Ein Komparatischer Kommentar zu Goethes Einfuehrung in die Schreibweise jean Pauls) ص ٨٣ وما يليها. راجع لنفس المؤلف أيضا: «مقارنة. تعريف جوته (القراء) بخصائص أسلوب Jean Paul في الكتابة» (Vergleichung. Goethes Einfuehrung in die Schreibweise Jean Pauls).

طبع شتوتجارت ١٩٨٦، ص ٢٧.

(٣٧) الطبعة الثالثة، الجزء ٣، ص ٦٠٥. وقد استقينا أقوال آيشهورن من الرسالة التي قدمها بيروس (Birus) لنيل الأستاذية عام ١٩٨٤. مصدر سابق، ص ٨٤.

(٣٨) الجزء الأول، جوتنجن ١٨٠٥، ص ٥٦٠ وهنا أيضا استقينا ما استشهدنا به من أقوال من رسالة بيروس لنيل الأستاذية، مصدر سابق، ص ٨٤.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٥٧٩. أقوال مستقاة من رسالة بيروس، مصدر سابق، ص ٨٤.

(٤٠) إن هذه الأدلة نادرة جدا. ولعل أحد هذه الأدلة النادرة ما كان جوته قد دونه يوم ٢٠ يونيو من عام ١٨١٩ (W. A III, 7, 64)، إذ كتب يقول: «الأستاذ كوزيجارتن... الإيقاعات العربية الخ».

(٤١) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «مقارنة» (W A I, 7, 113).

(٤٢) «تعليقات وأبحاث»، فصل: الانتقال من المجازات إلى الاستعارات»، (W A I, 7, 100 f). وكان جوته قد قرأ في الصفحة ٥١٤ من «المكتبة الشرقية» المقالة المسماة «اللسان العربي» التي تشيد بالمستوى اللغوي الرفيع عن القريشيين: «لقد نسي إسماعيل . . . لغته الأم وتعلم لغة جرّهم التي شب بين ظهرانيها. وتطورت هذه اللغة وتغلبت على باقي اللهجات التي كانت منتشرة في المناطق العربية المختلفة. وفي هذه اللغة جرى تدوين كل ما وصلنا من مؤلفات عربية. إن هذه اللغة هي التي تسمى بلغة قريش . . . وبها أنزل القرآن الذي يعتبره المسلمون معجزة لغوية . . .».

(٤٣) ولقد أشار ألفرد بلوخ A. Bloch إلى مدى قصور إدراكنا لهذا الانسجام والتوافق، إذ كتب في الصفحة ٢٠٨ من مؤلفه السابق الذكر يقول: «إننا سنبقى جاهلين إلى الأبد بالرنين الحقيقي للقصائد العربية القديمة . . . فنحن لم نعد الآن قادرين على الإحساس بإيقاع بحور هذه الأبيات، وذلك لخلو لغة وأشعار محيطنا الثقافي المعاصر منها كلية».

(٤٤) الديوان الغربي الشرقي، أشعار نشرت بعد وفاة جوته، ص ٣٥٢.

(٤٥) في قصيدة «أن أتآلف مع نظرتك» وفي قصيدتي «صورة سامية» و«خاتمة» على سبيل المثال.

(٤٦) راجع بهذا الشأن المؤلف المذكور في المرتبة الثانية في الهامش رقم ٢٢ من هذا الفصل.

(٤٧) هارتمان، ص ١١. راجع كذلك: لشتنشتتر، مصدر سابق، حيث تقول في الصفحة ٦ بشأن الشاعر البدوي ومحبوبته: «. . . إنه يتتبع رحيلها بأفكاره ومخيلته . . . ويقضي ليله مؤرقا . . . بينما الأصحاب من حوله وقد أسلموا أنفسهم لنوم عميق . . . إن حنينه لشديد . . .».

(٤٨) راجع ما اقتبسناه من «التعليقات والأبحاث» في الصفحة ١٥٥ من هذا الكتاب.

(٤٩) ترجم جوته ـ كما سبق أن قلنا ـ البيت الأول من قصيدة امريد القيس عام ١٧٨٣ على النحو التالي:

«قفا ودعونا نبك هنا في موضع الذكريات»

راجع البيت في الصفحة ٥٨ من هذا الكتاب.

(٥٠) هارتمان، ص ٤٥ وما يليها.

(٥١) هارتمان، ص ٦٧ وما يليها.

(٥٢) لقد اشتكت قصيدة لبيد أيضا من بعد الطريق وكثرة المنعرجات:

بِمشَارِقِ الجَبَلَيْنِ أو بمُحجَّرٍ
فتضمنتّها فَرْدة فَرِخَامُهَا

(٥٣) هارتمان، ص ٧٥ و٨٦ و١٣٨.

راجع أيضا لشتنشتتر، ص ٣٤، حيث تقول:

«فالشاعر يرى الإبل تساق من قبل الحداة».

(٥٤) هارتمان، ص ٢٠ و٣٠. كما أنه يذكر في بعض الأحيان، بطلا آخر من أبطال هوميروس وهو هكتور

Hektor إذ يقول عنه مثلا: «فما الذي يشد من أزره إزاء الدموع(!) وتضرع ذويه؟» (ص ٢١).

(٥٥) راجع: E. Trunz: «مؤلفات جوته الكاملة» (Goethes Werke)، طبعة هامبورج، الجزء الثاني، ص ٥٥٢. وفيما خلا قصيدتي «الديوان» ترد كلمة «يخضوضر» (gruneln) في البيت رقم ٨٢٦٦ من مأساة فاوست، القسم الثاني، وفي رسالة كان الشاعر قد بعثها إلى نيس فون أيزنبيك Nees von Esenbeck في يوم ١٨ يونيو عام ١٨١٦.

(٥٦) إرنست بويتلر E. Beutler: «جوته، الديوان الغربي ـ الشرقي».

(Goethe, West, Oestlicher Divan) بريمن ١٩٥٦، ص ٣٧٥.

(٥٧) E. Trunz: «مؤلفات جوته الكاملة» طبعة هامبورج، الجزء الثاني ص ٥٥٢.

(٥٨) ولقد أكد هذه الدلالة ك. بوردخ K. Burdach أيضا حينما قال في: «مؤلفات جوته الكاملة»، الجزء الخامس، الصفحة ٤٢٦:

(Goethes Werke. Jubilaums, Ausg. Bd. 5. S. 426)

«فمن الدموع تنهل الروح ما يمكنها من التغلب على جفافها(!) وعلى ما يضنيها» أما إرمانجر E. Ermatinger فقد رأى في طبعة Hempel، التي نشرها كارل ألت Karl Alt في برلين عام (١٩٠٩ ـ ١٩٢٦) أن تفسيرا من هذا القبيل يقتصر على الجانب النفسي فقط، هو تفسير لا يمكن إقامة الدليل عليه. «فروح» جوته لم «تجف» أبدا، وبالذات أيام «الديوان».

(٥٩) تناول هينريش ماير Heinrich Meyer هذا الموضوع بإسهاب ومن كل النواحي في كتابه: «جوته، حياته من خلال مؤلفاته» (Goethe. Das Leben im Werk). هامبورج ١٩٤٩، طبعة ثانية عام ١٩٥١.

(٦٠) راجع: الصفحة ٥٧ من هذا الكتاب. وكذلك: كارل بروكلمان، مصدر سابق، الملحق، ص ٢٨: «يتحتم على القصيدة (العربية) أن تبدأ بالنسيب، أي بذكر الحبيبة النائية، هذه الذكرى التي تعاود الشاعر عندما يرى الأطلال».

(٦١) «النسيب في القصيدة العربية القديمة» مصدر سابق، ص ٥٩.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٦٤) المصدر السابق، ص ٥٨.

(٦٥) راجع بهذا الشأن لشتنشتتر، مصدر سابق، ص ٣٨ وما يليها، وعلى وجه الخصوص، الفصل المسمى: «علاقات الحب المتحررة في النسيب» (ص ٧٦)، حيث يجري الحديث هنا عن نوع من الروابط التي كانت تقوم بين المحبين في بلاد العرب قبل الإسلام وتفضي إليها طبيعة الحياة البدوية، كما كانت تؤدي دورا كبير في الحياة العربية الجاهلية. فالنسيب يصور علاقات الحب كما لو كانت أمرا مسلما به. والصفة المميزة لهذه العلاقات هي أنها كانت تقوم على «حب متحرر ووفاء طوعي متبادل، وأنها تدوم مادامت هذه الصفات دائمة»، وأن «الفتاة لا تغادر قبيلتها

وتلحق بفتاهـا كما أنها ليست في حمايتـه وطوع إرادتـه». وعلى العمـوم يظهـر الشاعـر نفسـه في النسيب» كما لو كـان هو وحده المحب الصادق والمخلص الـوفي، وأن المرأة لا تثبت على حبها، بل ترنو ببصرها إلى رجل آخـر» لكننا نستطيع أن نستشف «من قصائد الشعراء (الجاهليين)» أنهم يتغنون، دائما، بحب جديد لنساء أخريات، وأنهم يبكون فقدانهم إياهن بالأسلوب نفسه، وإن لم يكن بالمعاناة والشدة نفسها». وتضيف المؤلفـة في الصفحة ٨٢ قائلة: «وعلى الرغم من الحرية التي يتحدث بها الشـاعر عن عـلاقاته بـالمرأة، بظل النسيب احترام المرأة وتقديـرها». كما تـؤكد المؤلفة في الصفحة ٢٠: «لقد فهم الإسلام العلاقة القائمة بين الجنسين على نحو يختلف عما كان سائدا في العصر الوثني».

(٦٦) راجع H. A, Korff «القصائد الغزلية في الديوان الغربي ـ الشرقي» لايبزج ١٩٤٧.

(٦٧) هـ. فايتس Hans J. Weitz: «الديوان الغـربي ـ الشرقي لجوته» (Goethes West, oestlicher Divan)، طبعة رابعة منقحة، فرانكفورت ١٩٧٤، ص ٣٥٣.

(٦٨) راجع هانز بيرتس Han Pyritz: «جوته ومريانه فيلمر» طبعة ثالثة، شتوتجارت ١٩٤٨.

(٦٩) حسب الخط الذي بيّن به جوته القصيدة، فـإن تاريخها يعود إلى ٢٣ سبتمبر عام ١٨١٥. وكان الاعتقاد السائد لمدة طويلة من الزمن أن مريانة قد كتبت القصيدة خلال رحلتها من هايدلبرج إلى فرانكفـورت. إلا أن الرأي السـائد الآن أنها كتبتها في أكتـوبر. قـارن بهذا الخصوص: «الـرسائل المتبادلة بين مريانة ويوهان يعقوب فليمـر وجوته. وثائق، سيرة حياة وشروح، نشر: هانز فايتس Hans Weitz، فرانكفورت ١٩٦٥، ص ٣٤٢.

(٧٠) راجع الهامش رقـم ٢٢ من هذا الفصل.

(٧١) ملحوظـة: تؤكد الـدراسات بشأن المعلقات أنها قصـائد كرّست لذكـرى حبيبة أقصاهـا النوى ورحلت بعيدا عن الشـاعر «الذي هام بحبهـا منذ عهد بعيد» (لشتنشتر، ص ٢٢). فـالشاعر يحن دائما لحب نعمه في ظله «في الأيام الخوالي» (المصدر السابق). إنه يعود بذهنه إلى ذلك المكان الذي نصب فيـه خيمته إلى جوار ديار الحبيبـة «قبل سنوات طوال» (المصـدر السابق). وحسب ماتذكر إلزا لشتنشتر فإنها وجدت أن أقصر زمن كان «عاما» واحدا وأن أطول زمن كان «عشرين عاما» (مصدر سابق، ص ٢٩).

(٧٢) راجع الصفحة ٦٣ من هذا الكتاب.

(٧٣) راجع: W. A. IV, 25, 414 f (طبعة فيمار).

(٧٤) لقد اعترض ف. لنتس (W. Lentz)، وبحق، على تسمية ك. بورداخ (K. Burdach) اللافتة المعنيـة بـ «إهـداء». فلنتس يشير إلى أن السمـة العامـة هي «إجـلال». راجع بهذا الشأن: W. Lentz «تعليقـات وأبحاث جـوته على الـديـوان الغربي ـــ الشرقي» (Goethes Noten und Ab-handLungen zum West, oestlichen Divan) هامبورج ١٩٥٨، ص ١٧ وما يليها.

(٧٥) يراجع نص الرسالة في:

W. A. I, 6, 482, Paralipomenon 30; A A 3, 2, Paralipomenon 2.

(٧٦) أبرز جوته عبارتي «المعلقات» و«القرآن» بكتابتهما بحروف متباعدة. راجع A A 3, 2.

(٧٧) الديوان الغربي ـ الشرقي، كتاب المغنّي.

(٧٨) اكتفى G. V. Loeper بالقول: «إن الصحراء هي موطن الشعر العربي القديم. ولقد تزامنت بداياته الأولى مع عصر الحياة البدوية المترحلة».

(الديوان الغربي ـ الشرقي. . . مع شروح وتعليقات عليه قام بها G. V. Loeper برلين ١٨٧٢، ص ٥). وبعد صدور الطبعة الثانية من كتابي «جوته والمعلقات» (برلين ١٩٦١)، أشار إريش ترونس Erich Trunz إلى أثر المعلقات على قصيدة «هجرة» وذلك في الطبعات اللاحقة من شروحه وتعليقاته على الديوان الغربي ـ الشرقي، طبعة هامبورج الجزء الثاني، ص ٥٧٤.

(٧٩) هارتمان، ص ٧٨.

(٨٠) راجع الصفحة ٦٥ وما يليها والصفحة ٧٢ وكذلك الصفحتين ٩٦، ١٠٥ من هذا الكتاب.

(٨١) راجع الصفحتين ٧٠ و٨٩ من هذا الكتاب.

(٨٢) Joseph V. Hammer: Rosenoel... oder Sagen und Kunden des Morgenlandes aus arabischen, Persischen und tuerkischen Quellen gesammelt. Bd. I. Stuttgart 1813, S. 117.

(٨٣) يرى البعض أن طرائق عيشهم لم يطرأ عليها أي تغيير منذ العصر البرونزي، فحياتهم وطعامهم وعاداتهم ومثلهم العليا ظلت على ماهي عليه إلى يومنا هذا، الذي قدر له أن يشهد فعلا بدايات التغير في طرائق عيشهم.

(٨٤) كان اليهود في الأصل بدو صحراء أيضا. ولم يأخذ وجودهم طابعا متميزا في التاريخ إلا مع ظهور قبيلة يقودها شيخ اسمه إبراهيم.

(٨٥) راجع بشأن إشارة جوته هذه ماكنا قد أوردناه في الصفحة ٨٤ من هذا الكتاب.

(٨٦) هذا هو النص النهائي للقصيدة حسبما أوردته طبعة الـ Akademie Ausgabe (طبعة الأكاديمية A A.).

(٨٧) راجع بهذا الشأن الهامس رقم (٢٤) من هذا الفصل. ففي الفصل الخاص بالعام ١٨١٥ من «الدفاتر اليومية والسنوية» (والمدون في يوليو من عام ١٨٢٣ كتب جوته، إشارة منه إلى ماسبق أن ذكرنا من ملاحظات دونها في أيام ٢٣ و٢٧ و٢٨ فبراير من عام ١٨١٥: «لقد عدت إلى المعلقات التي سبق لي أن ترجمت، بعد نشرها مباشرة، بعضا منها. ولقد استطعت أن أتخيل حال البدو».

(W A I, 36, 91). وكما هو معروف فقد كانت دفاتر ذكرياته اليومية هي المصدر الأساسي لـ «الدفاتر اليومية والسنوية».

(٨٨) كان جوته قد استعار هذه الترجمة وترجمتين أخريين للمعلقات، راجع الهامش رقم ٢٢ من هذا الفصل، وعلى وجه التحديد الكتاب المذكور في المنزلة الثانية.

(٨٩) راجع بهذا الشأن: جوته «تعليقات وأبحاث»، فصل «العرب»، إذ يقول في سياق شرحه

لقصيدة تأبط شرا: «فعظمة الخلق، والصرامة، والقسوة المشروعة للفعل هي عصب هذا الشعر».

(٩٠) Voyage en Perse, en Armضnie... fait dans les annضes 1808 et 1809 par M. Jacques Morier... traduit de Lصanglais par M. E. Suivi dصun voyage de Lصinde سي chyraz par Le golfe Persique, Bouchyr, Kazroun... contenant La description des Lois, des coutumes et des connaissances des Persans; traduit de Lصanglais de M (onsieur) Scott Waring... Paris 1813. Bd. 2. 201.

(٩١) راجع: بروكلمان، الجزء الأول، الملحق، صفحة ٢٨ والصفحة التي تليها.

(٩٢) راجع: هارتمان، الصفحات: ١ والصفحة التالية، الصفحة ١٣ والصفحة التي تليها وكذلك الصفحات ١٨ و٢٩. راجع أيضا شروحه على القصائد.

(٩٣) هارتمان، صفحة ٨ والصفحة التي تليها.

(٩٤) راجع بهذا الشأن البيت ١٤ من قصيدة «هجرة»: «ومن تسلط الغريب يأنفون».

(٩٥) راجع بشأن البيت ١٩ والبيت الذي يليه في المقطع الرابع من قصيدة «أنّى لك هذا؟» ما قلناه في الهامش رقم ١٠٨ من هذا الفصل.

(٩٦) E. Ermatinger in: Goethes Werke.

Hg. von Karl Alt. Berlin 1926.

Anmerkungen zu T. 1. 26. S. 193.

(٩٧) R. Richter in: Goethes Werke.

Festausgabe. Hg. von Robert Petsch U. a. Leipzig 1926 Bd. 3. S. 310.

(٩٨) راجع بهذا الشأن: م. ريشنر M. Rychner الذي يقول: «حقا تسبغ هذه القصيدة على الديوان سمات صحراوية، أعني سمات عظمة الخشونة والجدب وانعدام المشاعر(؟) إلا أنها مع هذا تضفي عليه عظمة أمر مخيف مقبض» (Goethe, West oestlicher Divan. Zuerich 1952. S. 464) وعلى الرغم من هذا الاستدراك الصحيح فإن ريشنر يعمم ههنا، مثله في ذلك مثل باقي الشراح، ويتحدث عن «الشرق» عامة في سياق تعليقه على شعور جوته بالولادة الجديدة، إذ يقول: «ويرنو الوليد الجديد ببصره بعيدا، إنه يرنو إلى عالم الشرق الذي سلب لبه بقوة».

(٩٩) بهذه الكلمات وصف جوته «كتاب سواء المزاج» حينما أعلن صدور «الديوان الغربي ـ الشرقي» في جريدة «الصباح»، العدد ٤٨ الذي يرجع إلى يوم ٢٨ فبراير عام ١٨١٦ (W A I, 41, 88).

(١٠٠) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل» (W A I, 7, 143).

(١٠١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(١٠٢) راجع البيت رقم ٢٥ والبيت الذي يليه من قصيدة «قافلة»: «وباستمرار تقدم السير/

وباستمرار اتسع المكان . . . » .

(١٠٣) «سنوات تجوال فلهلم مايستر «الكتاب ٣ ، الفصل التاسع (W A I, 25, 180f) .

(١٠٤) راجع بهذا الشأن : كاترينا مومزن : جوته وألف ليلة وليلة .

(Katharine Mommsen, Goethe und 1001 Nacht. S. 150ff.)

(١٠٥) نشرت لأول مرة في : W A I, 53, 361

(١٠٦) راجع :

Welt Goethe Ausgabe. Bd. 5. Leipzig 1937. S. 329.

وكذلك الأمر بالنسبة لفايتس (Hans J. Weitz) ، فهو أيضا يعتقد في انتهاء هذين البيتين إلى «كتاب سوء المزاج» راجع بهذا الشأن «الديوان الغربي ـ الشرقي» المطبوع من قبل دار النشر أنزيل Insel في لايبزج عام ١٩٤٩ ، ص ١٩٣ . أما طبعة «الديوان» المسماة بـAkademie Ausgabel فقد أوردت البيتين في الجزء الثالث كملحق يحمل الرقم ٦٣ وذلك في الصفحة ٤٩ ضمن «أشعار وشذرات لا يعرف موقعها» .

(١٠٧) راجع الصفحات ٥٧ ، ٥٨ وكذلك الصفحة ٦٦ والصفحات التي تليها .

(١٠٨) من المحتمل أن يكون صدر هذا البيت هو الذي أوحى بمطلع المقطع الرابع من قصيدة «أنّى لك هذا؟» الذي يقول فيه جوته :

«وفي الليالي الرهيبة ،

وتحت تهديد الغارات . . .

(١٠٩) إلزا لشتنشتتر، مصدر سابق، ص ٢٣ . وكانت المؤلفة قد قالت في الصفحة ٢٥ من كتابها هذا : «موضع الخيمة غدا مرتع الوحوش، ومن ثم : يجري وصف هذه الوحوش (الظباء ، البقر)» . كما قالت في الصفحة ٣٣ : «لقد احتلت الظباء والبقر ثانية الديار الخالية من ساكنيها» . وفي الصفحة ٥٩ : «لقد تأبدت الديار وصارت الوحوش ترتع فيها» .

(١١٠) راجع الصفحة ١٢٣ من هذا الكتاب .

(١١١) راجعك

Wolfgang Preisendanz, Die Spruchform in der Lyrik des alten Goethe und ihre Vorgeschichte seit Opitz. Heidelberg 1952. S. 182.

(١١٢) نفحات مدجنة ، الأبيات رقم ٩٢ و٥٣٧ و٧٦٠٧ و٦٣٩ و٨١٣ و١١٣٩ و١٢٦٣ .

(١١٣) الأبيات رقم : ٦١ و٤٥٤ و٥٠٧ و٨٠٦ و٨٨٢ .

(١١٤) البيت رقم ٧٤٢ .

(١١٥) البيت رقم ٧٦٦ .

(١١٦) البيت رقم ١٣١ .

(١١٧) البيت رقم ١١٤ و١١٢٦ والبيت الذي يليه .

(١١٨) البيت رقم ٢١٢ .

(١١٩) البيت رقم ١٢٨ و٨٦١ .

(١٢٠) البيت رقم ٥٢ .

(١٢١) البيت رقم ٤٠ .

(١٢٢) البيت رقم ٥٩ .

(١٢٣) البيت رقم ٦٤٠ .

(١٢٤) البيت رقم ١٨٣ من القسم السادس المنشور بعد وفاة الشاعر.

(١٢٥) نشر القسمان عام ١٨١٥ في الجزء الثاني من طبعة كوتا Cotta .

(١٢٦) راجع : دفاتر الذكريات اليومية والسنوية العائدة إلى عام ١٨٢١ .

(Tage - und Jahres - Hefte 1821) (W A I, 36, 186)

(١٢٧) W A III, 5, 297

(١٢٨) Graef, Goethe Ueber seine Dichtungen. Lyrik II, 1, 113

(١٢٩) راجع الصفحة ١٣٦ من هذا الكتاب .

(١٣٠) الرحلة الإيطالية ، الجزء الثاني

(Italienische Reise Teil 2 (W A I, 31, 249).

(١٣١) هارتمان ص ١١٤ .

(١٣٢) ورد في هذا البيت في الصفحة رقم ٩٢ من الترجمة التي قام بها هارتمان للمعلقات، وفي الصفحة اللاحقة (المقابلة) تبدأ «ترجمة زهير» .

(١٣٣) تحدث جوته في دفتر الذكريات اليومي عن عملية الانتخابات هذه في يناير/ فبراير من عام ١٨٢٥ لأول مرة. ومعنى هذا أن مقطوعة «كلما كان أمسك واضحا وصريحا» لابد أن تكون قد نظمت في هذه الحقبة. ولربما كانت أبيات ماكروا، هذه الأبيات التي وقع عليها جوته في أكتوبر عام ١٨٢٥ عند فولتير، لربما كانت هذه الأبيات قد أثارت لديه السرور والغبطة بسبب اقتراب مغزاها من مغزى «كلما كان أمسك واضحا وصريحا»، إلا أن بناء مقطوعة جوته وعباراتها تشيران بوضوح إلى تأثره ببيت زهير.

(١٣٤) انقلاب عربة السفر يوم ٢٠ يوليو عام ١٨١٦ وإلغاء الرحلة الثالثة التي كان جوته ينوي القيام بها إلى منطقة نهري الراين والماين.

(١٣٥) رسالة إلى Zelter في ١/ ١/ ١٨١٧ وإلى Knebel في ٢/ ١/ ١٨١٧ .

(١٣٦) راجع الرسالة إلى Zelter بتاريخ ٢٦/ ١٢/ ١٨١٦ وكذلك الرسالة إلى Ottilie Graefen von Henckel - Donnersmarck بتاريخ ٢/ ١/ ١٨١٧ .

(١٣٧) قارن هذا بـالأبيات رقم ١٢ و١٥ و١١٦ وراجع أيضا «الديوان الغـربي ـ الشرقي» حيث يقول جوته في «كتاب الحكم» : «افعل الخير من أجل الخير فحسب» .

(١٣٨) راجع بهذا الشأن :

Graef Goethe ueber seine Dichtungen. Lyrik II, I, 113.

(١٣٩) الأبيات رقم : ١ و٤٢ و٤٩ و٥٧ و٧٣ و٩٤ .

(١٤٠) لقد كان ف . برايزندانس Wolfgang Preisendanz على حق عندما أكد أن : «تجارب الحياة كـانت فعلا هي المنهل البشري الـذي تحيا منـه الحكم (التي نظمها جـوته في سنـواته المتأخـرة)» مصدر سابق ص ١٧٨ .

(١٤١) راجع الصفحة ٦٥ من هذا الكتاب .

(١٤٢) «تعليقات وأبحاث» ، فصل «العرب» (W A I, 7, 10) .

(١٤٣) فقد كان هامـر قد أورد في «كنوز الشرق» (Fundgruben des Orients) ، الجزء الأول ، فيينـا ١٨٠٩ ، حديثـا نبويـا نصه : «الشـؤم في الدار والمرأة والفـرس» . كما أورد في الصفحة ٣٠٦ من المصدر نفسه حديثا نبويا آخر فحواه : «الشؤم في ثلاثة : المرأة والفرس والدار» .

(١٤٤) ولعل في الحديث المنسـوب إلى النبي محمـد ﷺ تأكيد هـذا . فقـد ورد في الأحـاديث النبويـة حديث فحـواه : «الفخر والخيلاء في الفـدادين من أهل الوبر والسكينـة في أهل الغنم» . وهناك حديـث آخر يحذر من الطمع في المال فحـواه : «اطلعت في الجنة ، فـرأيت أكثر أهلهـا الفقراء ، واطلعت في النار، فرأيت أكثر أهلها الأغنياء والنساء» .

(١٤٥) لقد تحدث النبي محمـد ﷺ ، أكثر من مـرة حول هـذا الموضوع ، فهنـاك حديث آخـر نصه : «أصدق بيت قاله الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل» .

(١٤٦) فهناك حـديث نبوي ينهـى عن سرد القصص والخرافات نصـه : «من أحدث حـدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» .

(١٤٧) وكان يوسف فـون هامر قد كتب في «كنـوز الشرق» : فقد حذرت الأحاديث النبـوية وكذلك ما بلّغه جبريل إلى النبي محمد ﷺ من الشعر والشعراء» .

(١٤٨) فعلى سبيل المثال كان جوته شديد الاهتمام بالمتنبي ، أشهر الشعراء المدعي النبوة .

(١٤٩) ففي قصيدتـه الدرامية التي تـرجع إلى عام ١٧٩٦ والمسماة «عـروس كورنث (Die Braut von Korinth) عبر جوتـه عن شديـد استيائه ممـا يقوم بـه المتصوفـون النصارى من تعـذيب للجسد وتحريم لتلك المتع الدنيويـة التي كان أبناء العصور القـديمة يقبلون عليها بولع شـديد . وكانت القصيدة مدعاة لغضب الكثير من المسيحيين .

(١٥٠) فمن المحتمل جدا أن رأي جـوته في الشعر العربي كـان شبيها بالـرأي الذي كونه آلفـرد بلوخ (Alfred Bloch) عن هذا الشعـر فيما بعد . فبلوخ يـرى أن «الفن الشعري العربي القـديم» كان «أعظم إنجاز فني قدمه العرب» .

راجع : آلفرد بلوخ : القيمة الفنية للشعر العربي القديم»، مصدر سابق، ص ٢٠٨ .

(١٥١) توخيا للدقة ينبغي علينا أن نذكر هنا أن جوتـه كان لديه في مكتبته كتاب عن شاعر المعلقات عمرو بن كلثوم وحيـاته من تأليف كوزيجارتن، الأستاذ الشـاب في جامعة يّنا ومستشـار جوته في مسائل الاستشراق في مرحلة تدوين «التعليقـات والأبحاث»، وكان عنوان الكتـاب (الذي نشر فيه نص المعلقة عن مخطوطة محفوظة في باريس وترجمه إلى اللاتينية وأضاف شروحا إليه) :

Amrui ben Kelthum Taglebitae Moallakam... Scholiis illustratam et vitam Amuri ben Kalthum... ecodicibus Parisibus ed. in Latinum transtulit notasque adiecit Ioan Gothofredus Ludovicus Kosegarten... Jena 1819 (Ruppert Nr. 1766).

إلا أنه لم يمكن العثور على أثر لهذا الكتاب في إنتاج جوته .

(١٥٢) «تعليقات وأبحاث» فصل «انتقال» .

(١٥٣) Joh. Chr. Buergel, Drei Hafis - Studien. Bern, 1975. S. 10.

(١٥٤) ولعل خير شـاهـد على اهتمام المستشرقين الألمان المعاصريـن لجوته بهذا الفـرع من الأدب هـو كتاب فرايتاج المشتمل على ٥٥٧ صفحة : «عرض الفن الشعري العربي» (Darstellung der Arabischen Verskunst)، والـذي جاء متضمنـا ستة مـلاحق تشتمل على قصيـدة عربيـة تعطي تصورا عن بحور الشعر العربي ومعها ترجمات لأشعار عربية وتعليقات حول شعراء عرب وشروح لخصائص شاعريتهم ومفـرداتهم وكذلك مغزى المعايير الفنية في نقد هـذه الأشعار وقام بجمعها من المخطوطـات فرايتاج ونشرها في بيرن عـام ١٨٣٠ . (وقد صدرت طبعة ثـانية لهذا الكتاب في Osnabrueck عام ١٩٦٨) .

(١٥٥) «تعليقات وأبحاث» فصل : «العرب» .

(١٥٦) كان هامر، هو السند الذي اعتمد عليه جوته، فقد كتب عن فصاحة النبي محمد ﷺ وبلاغة القـرآن الكريم : «فبما انطـوى عليه القـرآن من بلاغـة في الخطاب وروعـة في الإيقاع وتنـاسق في النغم، سحر الـرسول روح شعب يملك حسـا مرهفـا بجماليات البيـان» . (كنوز الشرق، الجزء الأول، فيينا ١٨٠٩، ص ٣٦٢) .

(١٥٧) راجع في هذا الشأن :

A A 3, 89: Paralip. 108

وكـان جوتـه قد دون هـذه النبذة المختصرة على الجهـة الخلفيـة لفاتـورة حساب تخص السكـرتير آيليشتاين (Eylenstein) تعود إلى يوم ٢٠ أغسطس من عام ١٨١٤ . وهناك ملاحظة ثانية يُذكر أبوتمام في سياقها أيضا، وكانت هي الأخرى قد دونت على الجهة الخلفية لفاتورة حساب تعود إلى ١٣ أغسطس من العام نفسه نصها : بحتري/ معاصر أبي تمام/ توفي ٢٠٨ للهجرة» .

(١٥٨) راجع بهذا الشأن :

Gibb Grunebaum S. 43.

(١٥٩) هو ثابت بن جابر بن سفيان الفهمي وكان من «أغربة العرب» لأن أمه سوداء.

ولقد نُسِجَتْ عنه أخبار ومغامرات كثيرة «تحمل، خلافا لحياة الشعراء الآخرين، طابع القصص والأساطير»، وذلك على قول بروكلمان.

(١٦٠) راجع:

W A IV, 29, 292 f.

(١٦١) زعم روكرت (Rueckert) أن جوته قد ترجم القصيدة معتمدا على ترجمة شولتنس (Schultens) اللاتينية. راجع بهذا الشأن: «الحماسة أو أقدم القصائد العربية، انتخبها أبوتمام وترجمها وشرحها فريدرش روكرت» في جزأين، شتوتجارت ١٨٤٦، ص ٣٠١.

(١٦٢) لم تحمل هذه الرسالة تاريخا معينا.

(A A 3, 367: Paralip. 243)

(١٦٣) راجع في هذا الشأن:

«استطلاعات حول آسيا لدارسي العهدين القديم والجديد ولأصدقاء تاريخ الثقافة وللمعجمين بالأدب الشرقي»، الجزء الثاني ألدنبورج ١٨٠٦،، ص ٢٠٧ إلى ٢١٠.

(١٦٤) لقد كان بمستطاع جوته الاطلاع على ترجمة ميشائيليس هذه في الطبعة المنقحة من كتاب أربينوس (Erpenius): «قواعد العربية» والذي كان ميشائيليس قد قام بنشره بعد تنقيحه. وقد ورد ذكر هذا الكتاب لأول مرة في دفاتر الشاعر اليومية، وذلك في ١٠ مارس من عام ١٨١٦. ومهما كان الأمر فإن الدفاتر اليومية الخاصة بيوم ٩ نوفمبر من عام ١٨١٨ تشهد أن جوته قد اعتمد في نقل قصيدة تأبط شرا على ترجمة ميشائيليس لها.

.(W A III, 7, 264)

(١٦٥) راجع كتاب فريتاج «قصائد عربية» (Carmen arabicum) المنشور عام ١٨١٤، الصفحة ٧٤. ولم يعد بالمستطاع معرفة تاريخ حيازة جوته لهذا الكتاب.

(١٦٦) راجع الدفاتر اليومية العائدة إلى هذا التاريخ.

(W A III, 7, 246)

(١٦٧) «تعليقات وأبحاث» فصل: «العرب».

(١٦٨) فعلى سبيل المثال نجد نقد لوبر (Loeper) في طبعة Hempel للديوان الغربي ـ الشرقي الصادرة عام ١٨٧٢، ص ٢٣٣ حيث قال: «يقول جوته إن هذه (القصيدة) تعود إلى عصر (النبي) محمد ﷺ، وهذا غير صحيح. لقد كتبت بعد نحو ٢٠٠ عام.

(١٦٩) من هؤلاء الدارسين روكرت وبروكلمان على سبيل المثال. راجع بهذا الشأن Gibb Gru-nebaum ص ٤٣ أيضا.

(١٧٠) راجع: W A III, 7, 264.

(١٧١) استقينا هذا المصطلح من Gibb Grunebaum، ص ٤٣ .

(١٧٢) راجع بهذا الشأن الدفاتر اليومية العائدة إلى ٣٠ يونيو من عام ١٨١٩ (W A III, 7, 64) .

(١٧٣) فقد قال جوته في قصيدته المسماة «محاكاة» في «كتاب حافظ» :

إن الإيقاعات الموزونة لتسحر حقا ،

والقريحة تسر بها كل السرور،

لكن ما أقبح الأقنعة الجوفاء ،

العارية عن المعنى والخالية من الدم!

إن الروح نفسها لتبدو غير سعيدة ،

إن لم تحرص على الإتيان بشكل جديد ،

تنهي به ذلك الشكل الميت .

(١٧٤) هذا هو اللقب الذي أسبغه عليه روكرت ، مصدر سابق ، ص ٣٠١ .

(١٧٥) هكذا جاء وصفه عند Gibb Grunebaum، ص ٤٣ .

(١٧٦) رسالة مؤرخة في الأول من فبراير من عام ١٨٢٠ . راجعها في : «جوته ـ وراينهارد ، رسائل متبادلة من سنة ١٨٠٧ إلى سنة ١٨٣٢ . طبعة فيسبادن ١٩٥٧ ، ص ٢٣٦ .

(١٧٧) W A IV, 32, 325f.

(١٧٨) راجع في هذا الشأن مؤلف جوته الموسوم : معركة في فرنسا ـ حصار ماينز

Campagne in Frankreich 1792 Belagerung von Maynz (W A I, 33)

راجع أيضا : مومه مومزن ، نشأة أعمال جوته مدعمة بالوثائق

Momme Mommsen, Die Entstehung von Gothes Werken in Doukumenten Bd. II. Berlin 1958. S. 23, 58.

(١٧٩) ففي حديثه مع أكرمان بتاريخ ٢٤ سبتمبر من عام ١٨٢٧ تحدث جوته باحتقار عن «ثرثرة» معاصريه من الشعراء عندما قال : إن كل الشعراء يكتبون كما لو كانوا مرضى وكما لو كان العالم بأسره ليس سوى مستشفى . إنهم يسهبون في التحدث عن مآسي العالم الدنيوي ويمجدون متع الآخرة . وبما أنهم غير سعداء ، لذلك نرى الواحد منهم يغري الآخر بأن يكون أكثر استياء . إن في هذا إساءة حقيقية للشعر، هذا الفن الذي وهب لنا لكي نخفف به عن بني البشر ما يلاقونه في حياتهم اليومية ولكي نجعلهم سعداء بما هم فيه . إن الجيل المعاصر يتهرب من كل عزيمة ولا يشعر بالراحة والإلهام الشعري إلا في الوهن» .

(١٨٠) نشر شتكل (Johann Gustav Stickel) كتابه : «اتصالاتي بجوته» (Meine Beruerungen mit Goethe) في عام ١٨٨٦ ، وقد تحدث فيه عن لقائه بجوته بتاريخ ٢٢ مارس من عام ١٨٣١ . كما يعثر المرء على وصف لهذه المقابلة في :

Biedermann - Herwig III. Zuerich 1972. S. 759 ff.

(١٨١) آدولف موشك: «جوته المغترب» (Goethe als Emigrant) فرانكفورت ١٩٨٦، ص ٨٨.

(١٨٢) ففي الصفحة ٩٢ من المصدر السابق يقول آدولف موشك: «فهذا الديوان يتحدث بلغة استعارية ـ إنها لغة حافظ، عضو الحاشية الملكية في العصر الوسيط ـ والتي تصير، لكونها استعارية ـ إنها لغة حافظ، عضو الحاشية الملكية في العصر الوسيط ـ، والتي تصير، لكونها استعارية، لغة جوته».

(١٨٣) راجع القصيدة الافتتاحية في «كتاب سوء المزاج» ومطلعها: «أنّى لك هذا؟» وقد سبق لنا أن تحدثنا عنها في الصفحة ١٠٣ من هذا الكتاب.

(١٨٤) راجع: «التعليقات والأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب سوء المزاج».

(١٨٥) المصدر السابق.

هوامش الفصل الثاني

جوته والإسلام

(١) راجع الصفحة ٢٠٣ والصفحات التالية في هذا الكتاب.

(٢) «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي ـ الشرقي»، فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب الفردوس».

(٣) راجع بهذا الشأن: WAI, 41, 86.

(٤) راجع بهذا الخصوص:

Hans Haas, Das Bild Mohammeds im Wandel der Zeiten. In Zeitschrifr fuer Missionskunde und Religionswissenschaft.

Jg. 31, Berlin 1916;

Johann Fueck, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955;

Norman Daniel, Islam and the West. Edinburgh 1960;

Islam und Abendland, Begegnung zweier Welten. Hg. von Muhammad Asad und Hans Zbinden. Olten 1960;

Sigrid Hunke, Allahs Sonne ueber dem Abendland, Stuttgart 1960;

Die Welt des Islam und die Gegenwart. Hg. von Rudi Paret. Stuttgart 1961;

M. S. Abdullah, Geschichte des Islam in Deutschrnd. Graz 1981.

(٥) راجع بهذا الخصوص:

Jakob Minor, Goethes Mahomet. Jena 1907, 2. erw. Auflage 1923

وكذلك رسالة الدكتوراه التي قدمها سعيد عبدالرحيم إلى جامعة برلين الحرة: Goethe und der Islam

ومع أن فكرة هذه الرسالة قد جاءت مني، وعلى الرغم من إتاحتي الفرصة للمؤلف لكي يطلع على دراساتي التي استغرقت اثني عشر عاما قضيتها في توثيق الديوان الغربي الشرقي إبان عملي في أكاديمية العلوم في برلين ويستقي منها ما يشاء بغزارة، فإنه لم يشر إلى ذلك بالطريقة المناسبة، كما تتصف هذه الرسالة بالإغارة على أفكار مؤلفين آخرين كثيرين وعدم التنويه بهم.

(٦) تتضح لنا هذه الاتجاهات المتطرفة العداء من خلال الهجوم الذي تتضمنه العناوين والمقدمات

والحواشي . وكانت قد نشرت أول ترجمة لاتينية من هذا القبيل في عام ١١٤٣ . وكان ناشرها رئيس دير كلـوني Cluny واسمه بطـرس الموقر Petrus Venerabilis وفي عام ١٦١٦ ظهرت في مـدينة نـــورنبرج Nuerenberg أول ترجمة ألمانيـة للقرآن نقـلا عن أصل لاتيني على يد الـواعظ سالمون شفيجرت Salomon Schweiggert وقد انطوت هذه الترجمة أيضا على عداء شديد للإسلام .

لتعرُّف المزيد راجع :

Fueck, Die arabischen Studien in Europa. Leipzig 1955. S. 3ff.

(٧) راجع بهذا الخصوص :

R. Ebermann, Die Tuerkenfurcht, ein Beitrag Zur Geschichte der oeffentlichen Meinung in Deustschland waehernd dei Reformationszeit. Diss., Halle 1904;

Burhaneddin Kamil, Die Tuerken in der deutschen Literatur bis Zum Barock und die Sultansgestalten in den Tuerkendramen Lohensteins. Diss. Kiel 1935; Paul Hultsch, Der Orient in der deutschen Barockliteratur. Diss.

Breslau 1938.

(٨) راجع بشأن استعارة جوته من المكتبة العامة :

Keudell Deetjen Nr. 1187.

(٩) Alcorani textus ex correctionibus

Arabum exemplaribus... descriptus... in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notes, atque refutatione: His omnibus praemissus est Prodromus... auctore Ludovico Maraccio... Patavii 1698.

ويؤكد فوك Fueck على «الدقة اللغوية التي اتسمت بها الترجمة»، راجع الصفحة ٩٥ من مؤلفه السابق الذكر.

(١٠) راجع بهذا الشأن الصفحة ١٩٥ والصفحات التي تليها حيث أدرجنا فيها الآيات الكريمة التي اقتبس جوته معانيها من القرآن في أيام شبابه . وفي مـرحلة «الديوان» عاد جوته إلى ترجمة ماراتشي اللاتينية ليستقي منها الإلهام .

(١١) Dictionnaire Historique et Critique, par Mr. Pierre Bayle, 1695 - 1702;

وترجمته الألمانية :

Herrn Peter Baylens.. Historisches und Kritisches Woeiterbuch, nach der neusten Auflage Von 1740 ins Deutsche uebersetzt.. von Johann Christoph Gottscheden. Bd 3. Leipzig 1743.

(١٢) راجع بشأن سيرة حيـاته ما كتبـه جوتـه عنه في كتـابه «شعـر وحقيقة»، القسم الثـاني الكتاب السادس . (WAI, 27, 38f.).

(١٣) هذا هو مختصر عنوان الكتاب الطويل .

(١٤) راجع بشأن الاستعارات من مكتبة فايمار

Keudell Deetjen Nr. 945, 946, 1075, 1162.

(١٥) راجع الصفحة ٦٤ من هذا الكتاب .

(١٦) راجع :

Hadriani Relandi; De religione Mohammedica, Libri duo. Utrecht 1705.

ونشرت ترجمتـه الإنجليزية عـام ١٧١٢ والألمانية عام ١٧١٧ والفرنسيـة عام ١٧٢١ وكان جـوته قد استخدم الطبعة الموسومة :

Hn. Adrian Relands, Welt, beruehmten Professoris dei orientalischen Sprachen in Utrecht, Zwey Buecher von der Tuerkischen oder Mohammedanischen Religion... getreulich uebers. u. z. und. Mahl hg. Hannover 1717.

(١٧) راجع بشأن استعارة جوته لهذا الكتاب من مكتبة فايمار:

Keudell Deetjen Nr. 1158.

(١٨) راجع :

The Koran commonly called The Alcoran of Mohammed. Translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory notes taken from the most approved commentators. to which is prefixed a preliminary discourse. By George Sale... London MDCCX XXIV.

وقد وصف Fueck هذه الترجمة بأنها «الترجمة الكلاسيكية للقرآن»، مصدر سابق، ص ١٠٤ .

(١٩) واستخدم جوته ترجمتها الألمانية أيضا :

Der Koran, oder insgemein so genannte

Alcoran des Mohammeds... i.d. Engl. Uebers.

... von George sale... ins Teutsche verdolmetscht von Theodor Arnold Lemgo 1746.

(٢٠) راجع بشأن الاستعارة من المكتبة :

Keudell Deetjen 1165 u. 1009.

(٢١) راجع :

La Vie de Mahomed; avec des reflexions sur la Religion Mohametane, et les Cou-Etat de laصtumes des Musulmans. Par M. Le comte Boulainvilliers auteur de L France. Amsterdam M. DCC. xxx.

(٢٢) في كتـاب : Le diner du comte Boulainvilliers دافع فولتير على لسان الكـونت بولان فيلبير

عن الإسلام فقال: «إن أقل مايقال عن محمد ﷺ أنه قد جاء بكتاب وجاهد، أما عيسى (عليه السلام) فلم يترك شيئا مكتوبا ولم يدافع عن نفسه، لقد امتلك محمد ﷺ شجاعة الإسكندر وحكمة نوما (Numa)، أما عيسى فقد نزف دما بمجرد أن أدانه قضاته. والإسلام لم يتغير قط، أما أنتم ورجال دينكم فقد غيرتم دينكم عشرين مرة». أعمال فولتير الكاملة.

(Kehl) 1785 - 1789. Vol. 36. S. 378.

(٢٣) فولتير، الأعمال الكاملة، الجزء ١٦، ص ٣٨٥.

(٢٤) راجع بهذا الشأن:

Hans Haas, Das Bild Muhammeds in Wandel der Zeiten, Berlin 1916.

فقد كتب المؤلف في الصفحة ٢٠: «أن المسرحية في معظمها ضد المسيحية الكاثوليكية... وضد الكهانة والخرافات... ولو امتلك فولتير الشجاعة الكافية، لاستقى مادة مسرحيته من تاريخنا. إلا أن هذا بدا له مغامرة...» كما نعثر على تقييم مشابه عند كل من:

J. Minor, Goethes Mahomet. Yena 1907. S. 39f.

Josef Graul, Goethes Mahomet und Tankred. Diss. Berlin 1914 S. 64. و

(٢٥) في مؤلفه بعنوان:

de L'homme et 'Origine du mal. de Dieu, la Liberté éssais de théodicée sur la bonté Amsterdam 1710 ff.

أعرب لايبنتس (Leibniz) عن إعجابه بالنبي محمد وتقديره له لأنه لم يحد عن عقيدته، ولأن أمته قد نشرت لدى الشعوب الوثنية في آسيا وأفريقيا ديانة التوحيد التي جاء بها إبراهيم وموسى وغدت على يد عيسى ديانة الشعوب كافة. راجع بهذا الشأن:

Leibniz, Die Philosophischen Schriften, Hg. von C. L. Gerhardt, 7 Bde. 1875 - 1890. Bd. 6 (Nachdruck Hildesheim 1961).

(٢٦) تحدث هردر عن شخصية النبي محمد في مواضع عديدة من مؤلفاته.

(٢٧) راجع:

J. G. Herder, Ideen zur Philosophie einer Geschichte der Menschheit (1791) Buch 19: Reiche der Araber (SWXIX, S. 425 - 438).

(٢٨) والغريب في الأمر أن العالم الغربي ظل يتجاهل حتى الأزمنة الحديثة ما ورد في القرآن من مبادىء أخلاقية تدين الربا والميسر، وتلعب دورا رئيسيا في رفض العالم الإسلامي لبعض طرائق الحياة «الرأسمالية».

(٢٩) Herder SW XIX. S. 438.

(٣٠) «شعر وحقيقة» القسم الأول، الكتاب الأول

(WAI, 26, 63).

(٣١) «شعر وحقيقة» القسم الأول، الكتاب الأول

(WAI, 26, 63).

(٣٢) المصدر السابق، ص ٦٤ .

(٣٣) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب السابع

(WAI, 27, 118 - 127)

(٣٤) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب الثامن

(WAI, 27, 190 ff.)

(٣٥) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب الثامن

(WAI, 27, 217 ff.)

(٣٦) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب الثامن

(WAI, 27, 221)

(٣٧) في الفترة الواقعة بين أغسطس من عام ١٧٧١ وأبريل من عام ١٧٧٢ كان جوته يقيم في فرانكفورت . وهناك دلائل تثبت اهتمامه العميق، من جديد، بالعهد القديم والعهد الجديد في هذه الحقبة . وكان قد عمل من مارس وحتى سبتمبر من عام ١٧٧٢ في المحكمة الإمبراطورية في فتسلار. وهذا هو العام الذي شارك فيه جوته في تحرير مجلة «Frankfurter Gelehrten Anzeiger» التي نشرت مقالته النقدية لترجمة القرآن.

(٣٨) راجع بهذا الخصوص رسالة شلوسر (Y. G. Schlosser) ـ الذي صار فيها بعد صهرا لجوته ـ إلى Gleim المؤرخة في ٢٥ فبراير من عام ١٧٧٢ (Biedermann - Herwig I, 55: Nr: 79).

(٣٩) «شعر وحقيقة»، القسم الثالث، الكتاب الرابع عشر (WAI, 28, 269).

(٤٠) «شعر وحقيقة» القسم الثالث، الكتاب الرابع عشر (WAI, 28, 270).

(٤١) راجع الهامش رقم ٦٠ من المدخل.

(٤٢) WAI, 6, 482.

(٤٣) «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي ـ الشرقي «فصل : محمد» (WAI, 7, 35)

(٤٤) رسالة موجهة إلى هردر بتاريخ ١٠ يوليو عام ١٧٧٢ (WAIV, 2, 17) وكان جوته قد اقتبس الآية من ترجمة ميجرلن المنشورة في سبتمبر من عام ١٧٧١ .

(٤٥) WAI, 39, 14

(٤٦) راجع بهذا الشأن :

Max Morris, Der Yunge Goethe. VI, Lipzig, 1912.

ففي الصفحة ١٩٩ يتحدث المؤلف عن «صدى قراءة جوته للقرآن» .

(٤٧) سورة طه، الآية ٣٣ .

(٤٨) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب العاشر وكذلك القسم الثالث، الكتاب الثاني عشر (WAI, 27, 314; 28; 105) .

(٤٩) في الصياغات اللاحقة : الفصل الأول، المشهد الرابع .

(٥٠) في الصياغات اللاحقة من رواية جوتس (« . . . المعدة للعرض على خشبة المسرح») يقول جوتس لمارتين (العبارات التالية أيضا «من يدري أين سنلتقي ثانية . فحتى إذا ظل كل واحد منا يسير في طريقه متعثر الخطى، إلا أني واثق من أننا سنلتقي ثانية» . كما يذكر بالرسالة الموجهة إلى هردر في يوليو من عام ١٧٧٢ القول التالي أيضا : «سأمضي في طريقي وسأعمل ما بوسعي، فإن التقينا ثانية، فالأيام وحدها هي التي تعلم ما سينجم عن ذلك» . وكان جوته قد اتقى، في وقت لاحق، بهردر ثانية فوجد فيه، ولو لبعض الوقت، العون الذي كان يمني به نفسه . عام ١٧٧١/ ١٧٧٢ .

(٥١) راجع بهذا الشأن :

WAI, 53, 143 ff.

وكذلك :

Der Junge Goethe, Neu bearb. Ausg.

Hg. v. Hanna - Fischer - Lambeig.

Bd. III. Berlin 1966. S. 125 - 127.

وسنختصر العنوان من الآن وصاعدا فنسميه Jg، طبعة ثالثة) .

(٥٢) راجع الهامش السابق .

(٥٣) من بين سور القرآن البالغة ١١٤ سورة تشتمل المستخلصات الموجودة في متحف جوته في مدينة دسلدورف Duesseldorf، والتي كان قد أخذها في أيام شبابه، على آيات من السور ٢ و٣ و٤ و٥ و٦ و١٠ و١٣ و١٧ و٢٠ و٢٦ . ولم يعد بالإمكان معرفة ما إذا كان جوته قد أخذ آيات من الثلث الأخير من القرآن أيضا .

(٥٤) «تعليقات وأبحاث»، فصل : «محمد» (WAI, 7, 33) .

(٥٥) راجع بهذا الشأن :

Katharina Mommsen, Goethe - Warum?

Eine repraesentative Auslese. Frankfurt 1984 S. 19ff., 100f., 333ff.

(٥٦) رسالة موجهة إلى أكرمان بتاريخ ٢٠ يونيو من عام ١٨٢٧ (Houben S. 198) إلا أنه يذكر هناك أن الإيمان الحق يهدي الإنسان إلى الأعمال الصالحة أيضا .

(٥٧) «والإيمان بالله الواحد يسمو دائما بالروح، لأنه يرد الإنسان إلى وحدة ذاته» هذا هو ما قاله جوته في «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي ـ الشرقي» فصل «محمد الغزنوي» .(WAI, 7, 42)

(٥٨) راجع:

Momme Mommsen, Spinoza und die deutsche Klassik. in: Carleton Germanic Papers. Vol. 2. Ottawa 1974. S. 67 ff.

(٥٩) راجع:

Goethe und Lavater, Briefe und Schriften der Goethe Gesellschaft. Bd. 16. Weimar 1901, S. 305.

(٦٠) الرسالة الموجهة إلى Blumenthal في ٢٨ مايو من عام ١٨١٩ (W A IV, 31, 160)

(٦١) رسالة مؤرخة في ٢٠ يوليو من عام ١٨٢٧ (W A IV, 42, 270).

(٦٢) راجع:

German Romance. Vol. IV, Edinburgh 1827

(W A I, 41, 307)

(٦٣) A A 3, 48; Paralipomenon 60.

(٦٤) راجع:

Annemarie Schimmel, Mystische

Dimensionen des Islam

Aalen 1979. S. 237.

(٦٥) جوته: «حكم وتأملات».

Hg. von Max Hecker. Weimar 1907.

S. 250. Nr. 1207.

(٦٦) راجع الرسالة الموجهة إلى أكرمان في الحادي عشر من مارس من عام ١٨٣٢ (Houben S. 613). وكان Georg Christian Kestner قد كتب إلى A. V. Hennings (Biedermann Herwig Bd. I. S. 60) بشأن إقامة جوته في مدينة فتسلار قائلا: «إنه (أي جوته) ليس من أولئك الناس الذين يصفهم المرء بالمتزمتين، فهو لا يذهب إلى الكنيسة ولا يشارك في تناول القربان، إنه يجلّ الديانة المسيحية، ولكن ليس بالصيغة التي يراها علماؤنا اللاهوتيون...» ولا ريب في أن هذه الكلمات تذكرنا بفحوى الجدل الديني الذي دار بين فاوست ومارجريتا في مأساة «فاوست»، الجزء الأول، الأبيات من ٣٤١٥ ـ ٣٤٦٥.

(٦٧) المهم في هذا السياق هو أن محمدا ﷺ كان يرى أن القرآن الكريم جاء مصدقا للتوراة والإنجيل

(السورة الثانية «البقرة» ٦٧ ـ الآية ٨٩) وأن الكتب المقدسة ثلاثتها من الله (السورة رقم ٤٢ «الشورى» الآية ١٣).

(٦٨) سورة العنكبوت، الآية ٤٦.

(٦٩) راجع بهذا الشأن:

Jakob Minor, Goethes Mahomet. Vortrag. Jena 1907;

Friedrich Warnecke, Goethes Mahomet Problem. Diss., Halle Wittenberg 1907; Franz Saran, Goethes Mahomet und Prometheus Halle 1914; Robert Petsch, zu Goethes Mahomet. In: Zeitschrift fuer den deutschen Unterricht. 29 (1915). S. 673 - 693; Emil Staiger, Goethes Mahomet. In: Trivium 7 (1949).

S. 187 - 199; Emil Staiger, Goehte. Bd. I, Zuerich und Freiburg i. Br. 1957. S. 96 ff.;

S. H. Abdel Rahin, Goethe und Islam Augsburg 1969. S. 60 ff.

(٧٠) لكي ينظم «نشيد محمد» قرأ جوته إلى جانب القرآن بترجمة مارانشي وميجرلن المؤلفات التالية أيضا:

Jean Gagnier, La Vie de Mahomet.

Traduite et compilée de L'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes. Amsterdam 1732, 2Bde.;

Turpin, Vie de Mahomet, 1773;

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique. 1697.

كما كان قد عثر في مكتبة والده على مؤلف Joh. Daniel Mueller الموسوم:

Elias mit dem Alcoran Mahomeds in der Offenbarung Jesu Christi.

(٧١) JG، مصدر سابق، الجزء الثالث، من صفحة ١٣٠ إلى صفحة ١٣٣.

(٧٢) ففي القصيدة المسماة «مودة»، والتي دأب جوته على وضعها في مطلع مؤلفاته اللاحقة كافة، كان شعار الشاعر هو: «من أجل الآخرين يزدهر في داخلي الخير النبيل/ وأنا لم أعد قادرا ولا راغبا في طمس الموهبة/ وإلا فلماذا أفتش عن الدرب بهذا الشغف/ إن لم يتعيّن عليّ أن أرشد إخوتي إليه؟..»

(٧٣) JG، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص ١٢٨. وكذلك: W A I, 39, 189.

(٧٤) «شعر وحقيقة»، القسم الثاني، الكتاب الرابع عشر،

(W A I, 28, 295f)

(٧٥) «شعر وحقيقة»، القسم الثاني، الكتاب الرابع عشر،

(W A I, 28, 297)

(٧٦) سورة الأنعام، الآية ٧٥ ـ ٧٩.

(٧٧) كان ميجرلن قد ترجم الآية المعنية خطأ على النحو التالي:

«فلما جنّ عليه الليل رأى كواكب، قال: هذه آلهتي».

(٧٨) JG، مصدر سابق الجزء لثالث، ص ١٢٩.

(٧٩) JG، مصدر سابق الجزء لثالث، ص ١٣٠.

(٨٠) JG، مصدر سابق الجزء لثالث، ص ١٣٠.

(٨١) بهذه العبارات أجاب يوسف فون هامر عن سؤال كان، هو نفسه، قد طرحه، وفحواه: «كيف كان تأثير الإسلام، خلال الثلاثة قرون الهجرية الأولى، في فكر الشعوب التي استقر بها وقيمها ونظم حكمها؟ (كنوز الشرق، الجزء الأول، فيينا ١٨٠٩، ص ٣٦٣.

(٨٢) راجع بهذا الشأن أسبنوزا، الأخلاق، (القسم الثاني، القضية ٤٨:) «فليس للذهن إرادة مطلقة أو حرة...» (والقضية ٤٩:) «فليس للذهن إرادة أو حرية على قول أو رفض شيء ما، وليس ما لديه سوى تصور بأنه قادر على ذلك.. (ملحوظة) وعلينا أخيرا أن نبين المنفعة التي يجنيها المرء في حياته من معرفة هذه الحقيقة. إنها تعلمنا أولا أننا سنتصرف على النحو الذي كتبه الله علينا وستعرف الله بصورة أكبر، كلما كانت أفعالنا أكثر كمالا. أضف إلى هذا أنها تجعلنا، في كل حال، مطمئني البال، وتعلمنا العامل الأساسي الذي تتوقف عليه غبطتنا وسعدتنا القصوى، أعني معرفة الله، فهذه المعرفة هي التي تأخذ بيدنا لأن نعمل ما يتطلبه الحب والورع. ويتبين لنا من هذه الحقيقة بعد المسافة التي تفصل التقدير الحق للفضيلة عن أولئك الذين يمنّون أنفسهم بالحصول على أكبر جزاء ممكن لقاء مايقومون به من فضيلة وإحسان، ناسين أن ممارسة الفضيلة والورع هي بحد ذاتها أقصى سعادة وأكبر حرية. وثانيا: إنها تعلمنا السلوك الذي نواجه به المكتوب أو ما لا قدرة لنا على رده، أي أنها تعلمنا الرضا بالمكتوب حيال الأمور التي لا تخضع لسيطرتنا ولا تصدر عن طبيعتنا، ولذلك يتحتم علينا تقبلها، وماذا نفعل أمام المكتوب (الحظ ـ القدر ـ القسمة ـ المشيئة) سوى أن ننتظر بنفس هادئة ولا نفعل شيئا، لأن كل شيء يأتي بالضرورة من إرادة الله الأزلية، كما ينتج عن ماهية المثلث أن مجموع زواياه يساوي قائمتين.

(٨٣) راجع حديث جوته مع ف. ف. ريمر في نوفمبر ١٨٠٧ في طبعة:

Biedermann - Herwig II, 272; Nr. 2583

(٨٤) حديث جوته مع أكرمان بتاريخ ١٥ يونيو ١٨٢٨ (هوبين ص Houben S. 218).

(٨٥) كم حديث له إلى المستشار فريدريش فون مولر، بتاريخ ١٢ أغسطس ١٨٢٧ (أحاديث مع جوته، ص ١٤٠ Unterhaltungen S. 140).

(٨٦) حكم وتأملات Maximen und Reflexionen

(Hecker 817; W A I - 42, 212)

(٨٧) عن إحدى رسائله التي كتبها من روما أثناء رحلته المشهورة إلى إيطاليا في اليوم الحادي عشر من أغسطس ١٧٨٧ (راجع: الرحلة الإيطالية ـ طبعة فايمار لمؤلفات جوته الكاملة، الجزء الأول، ٣٢، ٥٧ W A I 32, 57).

(٨٨) في يومي ٧ و٨ أكتوبر من عام ١٧٩٢، W A I, 33, 123 وكانت هذه المقالة، التي تناولت جزءا من السيرة الذاتية أيضا، قد كتبت عام ١٨٢٠ ـ ١٨٢٢ ـ أي بعد مرحلة الديوان الغربي ـ الشرقي.

(٨٩) «الأخلاق» القسم الثاني، القضية ٤٩ ـ راجع أيضا الهامش رقم ٨٢ من هذا الفصل.

(٩٠) راجع الرسالة الموجهة إلى ياكوبي بتاريخ ٩ يونيو من عام ١٧٨٥ (W A IV, 7, 62): «إنك تعرف الحقيقة القصوى التي هي أساس فلسفة أسبنوزا برمتها، هذه الحقيقة التي يقوم عليها كل ماعداها وينبع منها كل شيء آخر. فهو لا يقيم الدليل على وجود الله، وإنما يرى أن الوجود هو الله. وإذا كان هناك من يلومه لهذا السبب ويتهمه بالإلحاد، فإني أشيد به وأسميه مؤمنا، لا بل ومسيحيا متشددا».

(٩١) «شعر وحقيقة»، القسم الثالث، الكتاب الرابع عشر (W A I, 28, 288) وبعد هذه العبارات مباشرة يتحدث جوته في سيرته الذاتية هذه عن مشروع «تراجيدية محمد».

(٩٢) رسالة مؤرخة في ٢٧ سبتمبر من عام ١٨١٦ (W A IV, 27, 171) وكان جوته قد كتب إلى صديقه هذا رسالة حررها يوم ٧ أغسطس ويصف فيها مقالته هذه قائلا: «إني أتمنى أن ألقى صدى حلوا(!)».

(W A IV, 27, 138).

(٩٣) راجع الصفحة ٦٣٩ من هذا الكتاب.

(٩٤) رسالة إلى هومبولت بتاريخ ٢٦ يونيو من عام ١٨١٦.

(W A IV, 27, 70 f)

(٩٥) رسالة بعثها جوته يوم ٢٩ يوليو من عام ١٨١٦ عندما يستجم في مدينة Tennstaedt الواقعة في مقاطعة Thueringen

(W A IV, 27, 123)

(٩٦) رسالة إلى تسلترا (Zelter) بتاريخ ٢٠ سبتمبر من عام ١٨٢٠ (W A IV, 33, 240) وينوه جوته هنا بالبيت الذي يقول فيه: «فعلى الإسلام نحيا ونموت أجمعين» الوارد في القصيدة التي مطلعها: «من الجنون أن يفرض كل إنسان...» في «كتاب الحكم» من «الديوان الغربي ـ الشرقي».

(٩٧) رسالة إلى Adele Schopenhauer بتاريخ ١٩ سبتمبر، ينوه جوته فيها أيضا بالبيت الرابع من قصيدة الديوان: «من الجنون أن يفرض كل إنسان...» (W A IV, 49, 87).

(٩٨) رسالة إلى يوهان يعقوب فيليمر مؤرخة في ٢٢ ديسمبر من عام ١٨٢٠ (W A IV, 34, 50).

(٩٩) رسالة إلى مريانه فون فيليمر بتاريخ ٩ فبراير من عام ١٨٣٢ (W A IV, 49, 231).

(١٠٠) حديث في يوم ٢٨ مارس من عام ١٨١٩ (Unterhaltungen S. 27).

(١٠١) حديث في يوم ١١ أبريل عام ١٨٢٧ (Houben S. 194 f).

(١٠٢) لا تزال المصادر التي استقى منها جوته معلوماته بشأن هذا الأسلوب في تدريس الفلسفة مجهولة، ولم أستطع الحصول من المصادر الإسلامية على دليل يؤكد صحة العرض الذي يقدمه جوته، أو بصورة أدق، صحة ما ينقله عنه أكرمان. كما لم يقدم سعيد هـ. عبدالرحيم - مصدر سابق، ص ٣١٧ على وجه الخصوص - أي دليل ملموس على زعمه بوجود «منهج فكري جدلي في الفلسفة الإسلامية يضاهي الجدلية الهيجلية في الفكر الغربي». ويبدو لي أن الأقرب للصواب هو أن آراء جوته واستنتاجاته هذه إنما تقوم على الانطباعات التي تركتها لديه قراءته في بعض المؤلفات ككتاب المثنوي لجلال الدين الرومي وغيره من مؤلفات الشعراء الصوفيين الذين يعتقدون أن كل التناقضات تختفي وتزول عن طريق الإيمان بالعلية الإلهية، «الأمر الذي يمنح الإنسان الطمأنينة الكلية» راجع ماقيل بهذا الشأن في الهامش رقم ٢٤٠ من هذا الفصل.

(١٠٣) راجع: أسبنوزا، الأخلاق، القسم الثاني، القضية ٢٩ التي يقول فيها: «لا شيء في الكون عرضي، بل كل شيء يتحدد وجوده، ويسلك على نحو معين وفقا لضرورة الطبيعة الإلهية» (هذه الفقرة من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، أسبنوزا، مصدر سابق، ص ٨٩).

(١٠٤) في يوم ٢٠ أكتوبر كتب جوته إلى عالم اللغات وأستاذ الجامعة آيششتت (W A Iv, 24, 18) (H. K. A. Eichstaedt)

«. . . علاوة على هذا تجدون بين دفات الورق المقوى صفحة مخطوطة بالحروف العربية حملها إلى جنودنا المحاربون في إسبانيا. وقد أبدى الدكتور لورسباخ، الذي أكن له كل تقدير واحترام، استعداده المشكور لحل هذا اللغز».

(١٠٥) رسالة من لورسباخ إلى جوته بتاريخ ٢٩ أكتوبر من عام ١٨١٣

(A A 3; 284; Nr. 257)

(١٠٦) راجع محاولاته لاستنساخ السورة رقم ١١٤ في: A A 3; Nr. 277; الصورة رقم ٢٢ Abbildung 22/ (وكذلك الصورة Abbildung رقم ٢٧٦ و٢١) فقد اشتملت على خط كوزيجارتن، الذي كان قد خلف لورسباخ في كرسي الأستاذية في جامعة يّنا عام ١٨١٧.

(١٠٧) رسالة إلى تريبر (F. W. Trebra) بتاريخ ٥ يناير عام ١٨١٤ (W A IV, 24, 91).

(١٠٨) رسالة إلى ابنه أوجست فون جوته في ١٧ يناير عام ١٩١٤

(W A IV, 24, 110)

(١٠٩) راجع بهذا الشأن الرسالة التي بعثها جوتلوب شتيمل (Gottlob Stimmel) إلى جوته يوم ١١ فبراير من عام ١٨١٤ (A A, 3, 192, Nr. 208) وراجع للاستزادة: كتاب هوجو فيرنكه Hugo

Wernekke : «جوته والمخطوطات الشرقية في مكتبة فايمار» المنشور في :

Zuwachs der Gtossherzoglichen Bibliothek zu Weimar in den Jahren 1908 bis 1910. Weimar 1911. S. IX - XXVII.

(١١٠) راجع رسالة جوتـه إلى شتيمل يوم ١٦ فبراير عام ١٨١٤ (A A 3; 192 Nr. 209) وفي يـوم ٧ مارس أيد جوته استلامه «المخطوطات الشرقية» (A A 3, 194f.: Nr. 212).

(١١١) ملاحظـة دونها جوته في يوم ١٦ ديسمبر عـام ١٨١٤ في إضبارة تحمل عنوان: «المخطـوطات الشرقية المعـروضة من قبل الأستـاذ (الماجستير) شتيمل والدراسـات المقدمـة من السيد لـورسباخ الخاصة بالعام ١٨١٤» (A A 3, 197 f.).

(١١٢) راجع المصـدر السـابق الـذي اشتملت صفحـاتـه ١٩٢ ـــ ٢١٢ على جميع المراسـلات مع لورسباخ، وعلى ما قدم (أي لـورسباخ) من دراسات، وذلك ضمن الوثائق الأربع وعشرين التي تـرجع إلى الفترة الواقعـة بين فبرايـر ١٨١٤ وفبراير ١٨١٥ والخاصـة «باقتنـاء مخطـوطات شرقيـة للمكتبة الأميرية».

(١١٣) تحمل هذه الـوثيقة تاريخ: «١٦ ديسمبر عـام ١٨١٤ يّنا». (راجع: Wernekke، مصـدر سـابق، ص ١٩، A A 3, 197 f) ولم يكن جوته يعلم أن المكتبة قـد اقتنت من قبل مخطوطات عربية أخرى.

(١١٤) رسالة إلى فويكت بتاريخ ديسمبر من عام ١٨١٤ (A A 3, 205).

(١١٥) إلى جانب المخطوطات الأخرى اشتملت هذه المجموعة على مخطوطة رائعة لمثنوي جلال الدين الرومي وعلى نسخة فائقة الجمال لمؤلف جامي: «مسبحة المؤمنين»، ومجموعة شعرية تضم قصائد لحافظ وسعدي وجامـي، ومؤلف فريد الدين العطـار «منطق الطير»، وتفسير لكثير من الآثات القرآنية والعديد من الأدعية والمقالات الفقهية ومقالات أخرى تدور حول الطهارة. أما فيما يخص المحيط الدنيـوي، فقد ضمت المجمـوعة شروحـا نحويـة وأخرى تتنـاول البحور الشعـرية. كما اشتملت على فهرس لبحث عن البحـور الشعرية وقامـوس عربي - تركي وبحـوث مختلفة تتناول موضوعات كعتق الرقيق وشروط البيع والشراء وتحريم الربا، بالإضـافة إلى رسالة مكتوبة بالعربية كان كاتبها من حاشية السلطان سليم وغير ذلك كثير. (ويمكن للمهتم بهذه الأمور الاطلاع على التقرير الذي قـدمه لورسباخ بهذا الشأن في: Wernekke مصدر سـابق، ص ١٥ ـ ١٨، A A 3, 198 - 202).

(١١٦) من المحتمل أن يكون المقصود هنا هي المخطوطات الموجودة في مكتبة فايمار والتي لم يكن لدى جوته علم بوجودها حتى ذلك الحين. وحسبما يذكر Wernekke (مصدر سابق، ص ١٠) فإن مصدرها هو العالم الموسوعي الكثير التجوال هيوب (أيوب) لودولف (Hiob Ludolf) من مـدينة أرفورت والمتوفى عـام ١٧٠٤ والذي كان أرنست التقيّ (Ernst der Fromme) قد عهد إليه تربية ولي العهد في مدينـة جوتا. وكان لودولف يستعين بشـأن دراساته الخاصة بالحبشـة ولغتها برئيس الدير الأثيـوبي جريجوريوس عندمـا أقام في القصر الأميري في جوتا لبعض الـوقت. وعن طريق هذه العـلاقات وصلت إلى مكتبـة فايمار، وفي وقت سـابق على جوته، مخطـوطات شرقيـة نفيسة

جدا. ومن بين المجموعة العربية تميزت المخطوطات التالية: نسخة من القرآن تعود إلى العام ١٥٦٨ (أي العام الهجري ٧٩٦) مكتوبة بمداد أسود رائعة الجمال من حيث الخط الذي كتبت به وملحقة بترجمة فارسية مكتوبة بالمداد الأحمر. ويحتمل احتمالا كبيرا أن يكون لودولف هذا هو الذي جلب المخطوطات التالية أيضا: نسخ مختلفة من القرآن ومن بعض سوره وكذلك تفاسير للقرآن وشروح للأحاديث النبوية ومجموعة من بعض الأحاديث النبوية، وإلى جانب هذا كله توجد مجموعة من الرسائل والأوراق المتفرقة باللغات العبرية والسامرية والحبشة والأمهرية والفارسية والتركية والمغولية والتيبتية. ولا ريب في أن بوسع المرء افتراض أن جوته قد صار الآن مهتما، أيضا، بالمخطوطات التي جلبها لودولف إلى المكتبة.

(١١٧) تيبو صائب (١٧٤٩ ـ ١٧٩٩)، سلطان ميسور (في الهند) كان يسعى لإنشاء جامعة تضم الدول الإسلامية، وقد قتل في معركة مع الإنجليز. وكان يمتلك مكتبة اشتملت على كنوز من الكتب التي لا تُقدر بثمن.

(١١٨) رسالة إلى فويكت مؤرخة في ١٠ يناير من عام ١٨١٥.

(A A 3, 208)

(١١٩) رسالة غير مؤرخة، ولكن من المحتمل أن تكون قد حررت يوم ١٢ يناير من عام ١٨١٥ (A A 3, 209). ويواصل جوته فيها حديثه قائلا: «من المؤسف حقا أن لورسباخ الطيب يوشك أن يقضي نحبه! إن العثور على بديل له سيكون أمرا صعبا، فلقد وصفه سلفستر دي ساسي بأنه هو وتكسن (Tychsen) من مدينة روستوك، أعظم مستشرقي ألمانيا. وقد منحناه بناء على هذا التقييم كرسي الأستاذية. إن هدية تقديرية له (قنان من النبيذ) ستدخل بلا مراء الفرحة على قلبه وسيكون حقا أمرا ينبغي علينا تأديته».

(١٢٠) رسالة إلى شلوسر في ٢٣ يناير من عام ١٨١٣

(W A IV, 25, 163)

(١٢١) رسالة إلى فويكت في منتصف يناير من عام ١٨١٥.

(A A 3, 209; W A IV, 25, 154)

(١٢٢) راجع: «التعليقات والأبحاث»، فصل: «حافظ»، السطر الأخير

(W A I, 7, 65)

(١٢٣) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «حافظ»، (W A I, 7, 62 f.)

(١٢٤) تجد هذا المصطلح في القصيدة المسماة: «غير محدود»، في «كتاب حافظ»: «أما أنك لا تستطيع الانتهاء، فهذا ما يجعلك عظيما...». راجع أيضا البيت رقم ١٥: «فلنتقاسم معا، نحن التوأمين/ كل ألم وكل لذة/».

(W A I, 6, 39)

(١٢٥) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «حافظ» (W A I, 7, 62).

(١٢٦) «تعليقات وأبحاث»، الفصل المسمى «حافظ» ـ ويشتمل ديوان حافظ الشيرازي على العديد من الإشارات الرمزية للقرآن، كما يؤكد ذلك بيرجل (Joh. Chr. Buergel) في الصفحة رقم (١٠) من مؤلّفه: «ثلاثة بحوث عن حافظ» (Drei Hafis - Studien) المنشور في بيرن عام ١٩٧٥.

(١٢٧) راجع بهذا الشأن: آنا ماري شمل، «أبعاد صوفية في الإسلام».

(Mystische Dimensionen des Islam)، مصدر سابق، ص ١٦، (الفصل المسمى: ماهو التصوف؟).

(١٢٨) كان حافظ قد بدا لجوته، في بعض الأحيان، كما لو كان «فولتيرا آخر»، أي «تنويريا عريقا»، كما نوه جوته بذلك في حديث له مع بواسيريه يوم ٥ أغسطس من عام ١٨١٥. فقد دوّن بواسيريه في الصفحة ٢٣٤ من الجزء الأول من كتابه «ذكريات يومية» (Tagebuecher)، الصادر في دار مشتات عام ١٩٧٨ بإشراف H. - J. Weitz: «وفي الطريق (من كايزبيرج إلى فيسبادن) حديث عن الشعر الشرقي، حافظ فولتير ثان، إنه طويل اللسان ـ ألم يقل: إني لن أتوجه إلى سمائكم، فأنا قادر على أن أحصل بنفسي على الحوريات...»

(١٢٩) راجع بشأن «غبطة الإيمان» ماسبق ذكره في الصفحة ٥٨٦ من هذا الكتاب عن القديس روخوس، هذا القديس الذي كان جوته شديد الشغف به. ـ كما كان جوته قد أشاد في «الرحلة الإيطالية» بـ «القديس المرح» فيليبو نيري فوصفه بأنه أحد أحبائه المتميزين. راجع: «الإقامة الثانية في روما»، الفصل المسمى: «فيليبو نيري، القديس المرح» (W A I, 32, 186 - 207)، إذ بدأ حديثه عن هذا القديس قائلا: «فيليبوس نيري يحظى باحترام كبير وذكرى عطرة.. كما تؤكد الروايات الكثيرة صفاء مزاجه...» (W A I, 31, 245 - 249).

(١٣٠) راجع بهذا الخصوص الفقرة التالية المسماة: «إلهامات قرآنية...»

(١٣١) كان جوته يفضل كتابة هذه الكلمة بالرسم الفرنسي Hegire، وذلك جريا مع العادة من ناحية، ولرخامة رنينها من ناحية أخرى. وقد أعطى تفسيرا لذلك إذ قال في الفصل المسمى «مراجعة» في «تعليقات وأبحاث»: «ونحن إنما قادنا في هذه المناطق دليل فرنسي على وجه الخصوص، ذلك أن قاموس هيربوليه (Herbelot) هو الذي حقق أمانينا. لكن هذا العالم الفرنسي كان عليه أن يكيف الكلمات الشرقية وفقا للنطق والحس السمعي عند مواطنيه، وبالتالي انتقل هذا شيئا فشيئا إلى الألمان. فمثلا نحن نقول دائما Hegire بدلا من Hedschra اتباعا لحسن النطق وللعادة القديمة».

(١٣٢) راجع ما قلناه بهذا الشأن في الهامش رقم ٢ من ص ١٩١. (هذه الفقرات لم تنقل إلى العربية ـ المترجم).

(١٣٣) استعار جوته الأجزاء الأربعة الأولى من «كنوز الشرق» التي تشتمل على الآيات القرآنية التي ترجمها فون هامر لأول مرة في الخامس والعشرين من يناير عام ١٨١٥ ولغاية السادس عشر من مايو من العام نفسه. كما استعارها ثانية في الفترة الواقعة بين ٢٧ أكتوبر من عام ١٨١٥ و٢٤

يونيو من العام نفسه، ثم استعارها في فترات لاحقة عديدة.

(١٣٤) في المخطوطة كان البيتان الأخيران على النحو التالي: «كذلك لم تغفل عينه عن الشمال والجنوب».

(١٣٥) راجع كنوز الشرق: Fundgruben des Orients. Bd. 2. S. 237

وكذلك ترجمة هامر للقرآن في المجلة نفسها:

Fundgruben des Orients.

Bd. 4. S. 158 f.

(١٣٦) راجع:

G. E. V. Grunebaum, Vom Wandel der Kultur, veranschaulicht am Auftreten des Islam In: Kritik und Dichtkunst a. a. O., S. 6.

(١٣٧) راجع:

Christa Dill, Woerterbuch zum West - oestlichen Divan Tuebingen 1987.

وهذا المعجم عظيم الأهمية للباحث، لأنه يقدم له عونا كبيرا في تفهم مغزى العبارات المعقدة والعبارات التي تبدو للوهلة الأولى سهلة الفهم.

(١٣٨) كان فون هامر قد صدَّر بهذه الآية الكريمة بحثا بعنوان: «حول صور النجوم عند العرب» نشرة في «كنوز الشرق»:

Sternbider der Araber.

In: Fundgruben des Orients,

Bd. 2, S. 348

(١٣٩) راجع المقطع الثاني من القصيدة المسماة: «الخاطر الحر»، في طبعة فيمار لأعمال جوته الكاملة: W A I, 6, 9

(١٤٠) «ليلة صيف» («غربت الشمس. . . ») في «كتاب الساقي»: «لأني أعلم أنك تحب النظر إلى الأعالي، إلى اللانهائي. . . فكل شيء شاءه الله رائع. . . وهناك سيكون منتصف الليل. . . ومن ثم يكون أمرا رائعا/ أن أتملى معك الكون. . . ».

(١٤١) راجع:

K. E. Oelsner, Mohamed. Frankfurt 1810,

S. 217, Fussnote 1.

(١٤٢) راجع: W A I, 6, 112

(١٤٣) «كتاب الحكم»، القصيدة التاسعة، (W A I, 6, 120)

(١٤٤) «الفردوسي يقول»، «: تاب التفكير».

(١٤٥) راجع: W A I, 6, 112

(١٤٦) لا ريب في أن بإمكان المرء أن يفكر ههنا في خصومه من فقهاء الكنيسة الرومية، وكذلك في الشعراء: فريدريش شليجل وزكريا فيرنر وجراف شتولبرج أو بعض دعاة الفلسفة الطبيعية المتصوفين، لاسيما أن جوته قد قال في إحدى قصائد «كتاب الحكم»: «ماذا يفيد طوائف الفقهاء...». إلا أن إطلاق جوته كلمة «الفقهاء» على البعض من رجالات النقابات والطوائف والاتحادات يتنافى مع هذا المنظور. ولربما تجدر الإشارة هنا إلى أن فايتز H. - J. Weitz يشاركنا في هذا الاعتقاد أيضا في كتابه: «تعليق على الديوان». ويتعزز اعتقادنا هذا عندما نلاحظ أن جوته قد استخدم في البيت رقم ٢٥٠ من القسم السابع من «نفحات مدجنة»، عبارات من قبيل «فقهاء متحذلقون» و«فقهاء شرهون».

(١٤٧) في «المقدمة الأولى» لملاحق «نظرية الألوان» يجري الحديث عن «الخرافة الفقهية» عند أنصار نيوتن. كما نعثر في هذا السياق على عبارات من قبيل «البابوية» و«جنس الفقهاء»: «قبل سنوات كثيرة كنت قد اتخذت رأيا مخالفا لبابوية النظرية الطبيعية المتعصبة التي ترى أن من حقها أن تحول الباطل إلى حق عن طريق الرموز والأرقام. إلا أن شطار هذا الجنس من أهل الفقه عرفوا كيف يعوقون مشروعي هذا». (W A I, 5, 374 f.)

(١٤٨) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب الأمثال».

(١٤٩) القصيدة الأولى من «كتاب الأمثال».

(١٥٠) القصيدة الثانية من «كتاب الأمثال».

(١٥١) القصيدة الثالثة من «كتاب الأمثال».

(١٥٢) القصيدة الرابعة من «كتاب الأمثال».

(١٥٣) القصيدة السادسة من «كتاب الأمثال».

(١٥٤) القصيدة السابعة من «كتاب الأمثال».

(١٥٥) القصيدة الثامنة من «كتاب الأمثال».

(١٥٦) فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب الأمثال».

(١٥٧) في بادىء الأمر أطلق جوته على هذه القصيدة عنوان: «تواضع لؤلئي»، إلا أنه غيره فيما بعد إلى «اللؤلؤة المؤمنة».

(١٥٨) «هذه الأسفار المكتوبة بخط جميل...»، (كتاب زليخا)، القصيدة رقم ١٧ ـ وعلى نحو مشابه لهذا تحدث جوته في «كتاب الحكم»، إذ قال: «لجج الشهوة تعصف عبثا/ ويغير على اليابسة الصامدة/ لكنها تلقي بلآلىء شعرية على الشاطىء/ وهذا في الواقع مكسب للحياة».

(١٥٩) راجع الهامش السابق.

(١٦٠) في «رحلة بحرية» التي تعود إلى عام ١٧٧٦، يقول المقطع الأخير من هذه القصيدة التي

مطلعها: «أيام وليال طوال. . »: «إنه يقف برجولة خلف عجلة القيادة/ وإذا كانت الرياح والأمواج تتلاطم حول السفينة/ إلا أن هول الرياح والأمواج لا يصل إلى فؤاده/ فهو ينظر رابط الجأش إلى الأعماق المتجهمة/ مؤمنا بالآلهة، سواء رسا على الشط أم غرق».

(١٦١) في المسرحية الغنائية المسماة ليلا Lila التي تعود إلى العام ١٧٧٧.

(١٦٢) راجع ما قلناه في الصفحة ٢٢٣ والصفحات التالية في هذا الكتاب.

(١٦٣) تأثر توماس كارلايل في كتابه الشهير: «حول الأبطال وتقديس الأبطال والبطولة عبر التاريخ» تأثرا بينا بهذه الأبيات، واستشهد بها في الفصل المتعلق (بالنبي) محمد ﷺ.

(١٦٤) راجع: W A i, 7, 42

(١٦٥) راجع:

Rudı Paret, Islam und Christentum. In: Die Welt des Islam und die Gegenwart. Hg. von Rudi Paret. Ststtgaıt 1961. S. 193 ff. (...)

(١٦٦) راجع ما قلناه في الصفحة ٥٣٣ عند الحديث عن «مناجاة محمد»، هذه القصيدة التي استلهمها جوته من السورة السادسة (الأنعام)، إذ قرأ عند فون هامر (كنوز الشرق، الجزء الثاني، ص ٣٤٧ والصفحة التالية) الآيات القرآنية التالية: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾. (الآية ٧٤). و«كذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين». (٧٥) و«فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين». (٧٦) و «فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين» (٧٧) و«فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون» (٧٨). (سورة الأنعام/ الآيات ٧٤ ـ ٧٨).

(١٦٧) في ترجمة القرآن على يد فون هامر المنشورة في «كنوز الشرق، الجزء الثاني، عام ١٨١١، قرأ جوته أن (السيد) المسيح (عليه السلام) نبي وليس ابن الله:

«وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد. إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم». (سورة المائدة، الآيات ١١٦ ـ ١١٨).

(١٦٨) راجع بهذا الشأن: أكرمان، أحاديث مع جوته (Eckermann Gespraeche mit Goethe)، وعلى وجه الخصوص: حديث الثامن والعشرين من فبراير من عام ١٨٣١. (. . .).

(١٦٩) راجع القصيدة التي مطلعها: «ستة من المقربين في القصر. . .» في «كتاب الفردوس، إذ يقول جوته فيها: «وكانت مدينة أفسوس، منذ سنوات عديدة/ قد آمنت بمذهب النبي/ عيسى، عليه السلام».

(١٧٠) راجع:

Voyage en Perse. Amsterdam 1735. S. 279.

راجع أيضا : A A 3, 146; Paralip. 134 Zeile 6 - 10

(١٧١) أشار Rudi Paret في الصفحة رقم ١٩٦ من كتابه : «العالم الإسلامي والعصر الحاضر» .

Die Welt des Islam und die Gegenwart

إلى رفض الإسلام دعوى صلب (السيد) المسيح . فالإسلام يرى في هذا الزعم أكاذيب لفقهاء اليهود وصدقها الناس اشتباها .

(١٧٢) راجع :

. In: M.M., Studien zum West - Oestlichen Divan,بAbraxas|Momme Mommsen. Berlin 1962.

حيث تحدث في الصفحات ١٣٩ ـ ١٥٢ عن قصيدة : «أيتها الطفلة الرقيقة ، هذه الأسماط من اللآلىء . . . » .

(١٧٣) راجع : «سنوات تجوال فلهم مايستر» ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني .

(١٧٤) راجع : «سنوات تجوال فلهلم مايستر» ، الكتاب الثامن ، الفصل الثامن .

(١٧٥) يذكرنا هذا بهجوم مشابه شنه جوته على الصليب في قصيدته المطولة «ابيجرامات فينيسيا» التي لم تنشر كاملة في حياة الشاعر وذلك كي لا يتسبب في نقمة الجمهور عليه .

(١٧٦) راجع :

e, Tagebuecher.ضرSulpitz Boisser

الجزء الأول (١٨٠٨ ـ ١٨٢٣) وقد نشره فايتز:

Hans - J. Weitz. Darmstadt 1978. S. 242.

(١٧٧) راجع :

M. Mommsen. Studien zum West - Oestlichen Divan S. 142 ff.

(١٧٨) «كتاب الأمثال» في «الديوان الغربي ـ الشرقي» .

(١٧٩) لا شك في أن القارىء لا يزال يتذكر حديث القرآن الكريم عن إبراهيم وعن اهتدائه إلى الدين الحق من خلال رؤيته للسماء المرصعة بالنجوم .

(١٨٠) زهور من شعراء الشرق

(: (Blumen dus morgenlaendlichen Dichtern)

«كانت هناك ريشة طاووس بين صفحات القرآن/ قلت لها : أيتها الفخورة ، إن هذا المكان الرفيع لأسمى مما تستحقين!/ فردت قائلة : كلا ، أينما حل الجميل/ فهو في مكانه المناسب/ وكل امرىء يتمناه له» .

(١٨١) راجع بهذا الشأن الصفحة ١١١ والصفحة التاليـة في هذا الكتاب. (لم تنقل هذه الصفحات إلى العربية).

(١٨٢) كانت كل أحاديث جوته عن هذا القديس تدور أساسا حول الإشادة بتواضعه وورعه. راجع على وجه الخصوص: الرحلة الإيطالية:

Italienische Reise: W A I, 31, 245 - 249.

(١٨٣) راجع: «رسـائل من سـويسرا»، (Briefe aus der Schweiz) Zweite Abteilung (W A I, 19, 281 - 285).

(١٨٤) «الديوان الغربي ـ الشرقي»، أشعار نشرت بعد وفاة جوته.

(١٨٥) قرأ جوتـه الترجمة الألمانية لهذه الآيات الكريمـة عند: فون هامـر: كنوز الشرق، الجزء الثاني، ص ٣٣٩.

(١٨٦) آلام فيرتر، الرسالة المؤرخة في العاشر من مايو

(١٨٧) راجع القصائد المتناثرة الملحقة بالديوان الشرقي، رقم ١٧٥.

A A 3, 174; Paralipomenon 175, Zeile 10.

(١٨٨) بترجمة فون هامر في «كنوز الشرق»، الجزء الثالث، ص ٢٥٣ قرأ جوته الآية الكريمة رقم ٣٥: ﴿الله نور السماوات والأرض مثل نـوره كمشكاة فيها مصباح المصبـاح في زجاجة الزجـاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي اللـه لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للنـاس والله بكل شيء عليم﴾ (سورة النور، الآية ٣٥).

(١٨٩) ففي إحدى غـزلياته يقول حـافظ: «من يعبد الشمس، لم يعرف شيئـا عن الحبيبة/ إن كنت تنكـر الله، فحدّق في عيـونها». (Hafis - Hammer 2, 296) وكان هـامر قـد شرح في الهامش معنى هـذه الأبيات بقـولـه: «لا يعرف أولئك الـذين يعبـدون الشمس حبيبتي، وإلا لأشاحـوا بـوجـوههم عن الشمس وتحولـوا بنظـرهم إليها، ومـن لا يؤمن بـالله، فما عليـه إلا أن ينظـر في عيونها».

(١٩٠) راجع: «الديوان الغربي ـ الشرقي»، أشعار نشرت بعد وفاة جوته.

(W A I, 6, 286; A A 3, 47: Paralip. 56 B)

(١٩١) كان النموذج الذي اقتدى به جوته هو إحدى قصائد حافظ من ترجمة فون هامر. ولما كان فون هامر قد أعطى القصيدة عنوان: «حرف الصاد، غزلية رقم واحد»، لذلك أعطى جوته قصيدته أيضا في بادىء الأمر عنوان «حرف الصاد، غزلية رقم واحد».

وأبيات حـافظ المعنية هي التي يقول فيهـا: «تحترق الروح كما تحترق الشمعة/ قـدمت جسـدي/ قربانـا ناصعا للهيب الغرام/ وأنا طاهـر الذيل نقي الضمير/ فإن لم تحترقي/ كما تحترق الشمعة/ فلن تجدي سبيـلا إلى الخلاص من عذاب الحب/ لقـد رميت في الـروح المرفرفـة الجمر/ وهـاهي

ترقص فرحة بمشاهدتك ./ انظر إن كيميائي الحب/ يحول رماد الجسم/ حتى وإن كان من رصاص/ إلى ذهب ./ آه ياحافظ! أيعرف الرعاع حقا/ قيمة اللآلىء الكبار؟/ اعط اللآلىء الثمينة/ للمصطفين وحدهم» . وفي الواقع هناك شك فيما إذا كانت هذه القصيدة من نظم حافظ فعلا . راجع بهذا الخصوص :

H. Ritter in Castrum Peregrini 1969.

إذ يقول في الصفحة ٧٦ : «إن المخطوطات المبكرة لا تذكر هذه القصيدة . كما أن موضوع الفراشة التي ترمي بنفسها في النار من فرط الحب موضوع غريب عن حافظ غرابة فكرة : مُتْ كيما تكون»؛ كما نعثر على تقييم مشابه لهذا عند شيدر:

.«Selige Sehnsucht»H. H. Schaeder, Die persische Vorlage von Goethes

In: Festschrift fuer eduard

Spranger. Leipzig 1942 S. 93 ff.

(١٩٢) «كتاب المغنّي» . وبشأن المقطع الأخير على وجه الخصوص راجع آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص ٧٨، إذ تقول: « . . . ومن قرأ شعرا فارسيا يعلم أن قصة النار والفراشة قد كانت صورة محببة عند الشعراء وأنها ترمز عندهم إلى القدر الذي يؤول إليه المحب الصادق . وتعكس قصيدة جوته «حنين مبارك» . . . سر موت العاشق كمدا وخفايا حياته باتحاد أعلى وأسمى : «وإذا لم تصغ للصوت القديم!/ داعيا إياك : مُتْ كيما تكون!/ فستبقى دائما ضيفا يهيم/ في ظلام الأرض كالطيف الحزين» . فالشاعر الألماني ضمّن قصيدته هذه حديثا ينسب إلى النبي ﷺ مفاده: «موتوا قبل أن تموتوا» ، ويشكل أحد الأركان الأساسية للحياة الصوفية . . . »

(١٩٣) راجع بهذا الخصوص: «فاوست» ، القسم الثاني، غرفة المكتبة، البيت رقم ١٢٠٥ ، إذ يقول الشاعر: «لقدتعودنا على استهزاء الناس/ بما لا يفقهون» .

(١٩٤) قارن هذا بالعنوانين الأصليين : «تضحية بالذات» و«كمال» .

(١٩٥) راجع بهذا الخصوص القصيدة المسماة «وصية الديانة الفارسية القديمة» في «كتاب البارسي» (أي المجوسي) إذ يقول في البيت ٦٥ : «وإذا احترقتم بشعلة كل صباح/ فستؤمنون بانعكاس نور علوي . . . »

(١٩٦) إن الحديث الذي كان جوته قد أجراه مع أكرمان بتاريخ ١١ مارس من عام ١٨٢٨ (Houben S. 539) يشهد على أن جوته كان يرى في العمل الفني العظيم «طفلا» ينجبه «اتحاد أعلى وامتزاج أسمى» وهدية من السماء غير متوقعة . فقد قال الشاعر في هذا الحديث : «إن كل إنتاج رفيع وكل إبداع وكل فكرة عظيمة تأتي بالثمار، وهذه كلها، لا تخضع لسلطان شخص أيا كان، إنها أرفع من كل القوى الأرضية ـ ومن هنا يكون على الإنسان أن ينظر لكل هذه الأمور على أنها منحة من السماء غير متوقعة ، إنها عطايا الله التي يتعين علينا الاستجابة لها شاكرين بحرارة وإجلال» .

(١٩٧) راجع بهذا الخصوص حديث جوته مع «ريمر» في يوم ٢٤ أيار/ ١٨١١ : «ان المغزى

انتاجنا الفني كله يكمن في أن نتخلى عن وجودنا لكي نعيش. » ــ «ان الحيوان وجوده قصير المدى، أما الانسان فإن حالاته تعيد وتكرر نفسها. »

(Biedermann - Herwig, 11,663; Nr. 3452)

وفي يوم ٢٩ يونيـو تحدث جوته مع ريمر قـائلا: «في عالم الحشرات تلتهم الحشرات بعضها البعض وتنسخها، وفي الواقع، لا يختلف عالم الانسان عن عالم الحشرات. . . »

(ebd. 670; Nr.3481)

(١٩٨) في «الرحلة الايطالية» دون جوته بتاريخ ٢١ كانون أول/ ديسمبر من عام ١٧٨٧ :

«عند وصـولي إلى ايطاليـا شعرت كأنني ولـدت من جديد». وكـرر جوتـه حديثـه عن ايمانه بالبعث من خلال تناسخ الأرواح في العديد من قصائده، وفي القسم الشعري الموسوم: «الله والعالم» على وجـه الخصوص. راجع بشأن عقيدة جـوته بالبعث من خـلال تناسخ الأرواح الحديث المشهور الذي كان جوته قد أجراه مع فالك (Falk) في يناير من عام ١٨١٣ بمناسبة وفـاة فيــلانــد التي كــانت هي الــدافع وراءه ;Biederman- Herwig 11,769-778) (Nr.3677 راجع الهامش رقم ٢٠٣ من هذا الفصل أيضـا، اذ أوردنا فيه بعضـا من فقرات هذا الحديـث.

(١٩٩) «حول المحـاكاة الابداعية للجمال «لمؤلفـه كارل فيليب مورتس. ويتبين لنـا مدى تجاوب جوتـه مع محتوى كتـاب مورتس هـذا من خلال الطـريقة التي أعلـن فيها عن صـدور هذا الكتاب في صحيفة: Teutscher Merkur في يوليو من عام ١٧٨٩ ومن خلال استشهاده بفقرات طويلة منه في «الرحلة الايطالية» أيضا. .(WAI, 32,302,315)

(٢٠٠) راجع بشأن معايشته «للصيرورة إلى شيء جديد أعلى وأسمى» و «للـوجود المجدّد لشبابه «حديث جوته مع آكرمان ف يوم ١١ مارس من عام ١٨٢٨.

(Houben S. 538) فقد قال الشاعـر عن «الرفيعي المواهب»: «عند هؤلاء يتحقق، بشكل متكرر على ما يبدو، تجديد مؤقت للشباب، وهذا هو ما أودّ تسميته بالمراهقة المتكررة».

(٢٠١) راجع البيت: «بل كنت أحيا حياة جديدة» من قصيدة «الديوان»: «أنّى لك هذا. . . »

(٢٠٢) «أشعر بالسعادة تغمر روحي. . . »

(W A I, 1, 239)

(٢٠٣) استشهـد جوته بهذه العبارة في رسالـة بعثها إلى كنيبل بتاريخ ٨ أبريل من عام ١٨١٢ ، وذلك إثر قطع أواصر صداقته مع ياكوبي: «. . . تمامـا كما قام هذا الصديق، بتجاهل كل جهودي الصـادقة واعاقتها والتقليل من شـأنها لابل وإحباطها. لقد تحملت هـذا كله على مدى أعوام طويلة، اعتقادا مني بأن — الله عادل كما يقول الرسول الفارسي (ربما يقصد نبي الفرس القدماء زرادشت، والأرجح أن يكون قد تعرض للسهو وأنه قصد الرسول العربي عليه الصلاة والسلام — (المراجع)

أما الآن فإني لن أذرف دمعة واحدة إذا هوى رأسه الأشيب في الجدث».

(W A IV,22, 322f)

(٢٠٤) راجع:

Hans A. Maier In: West. Oestlicher Divan, Kommentar. Tuebingen 1956. S348.

وكان ما يرى قد استند في هذا الزعم إلى ملاحظة الشاعر التالية: «وتفضي عقيدة الوحدانية إلى أمر غير معقول، وهو ضرورة اضفاء كل الأسماء (الصفات) المتضاربة إلى الله». (AA3,99 Paralip 116B) ولكن لابد من النظر إلى الملاحظة السابقة في سياق المعنى الذي وردت فيه عندما دونها الشاعر أثناء أو بعد قراءته لبعض النصوص التي استفزت عقله. والمقصود بملاحظته، بلا مراء، الحالات المتطرفة للسفسطة الدينية التي وقع عليها جوته أثناء قراءته «المثنوي» جلال الدين الرومي، اذ صادف لديه حكايات خرافية يوصف فيها قتلة ومجرمون بأنهم «أولياء الله» وتبرر أعمالهم بدعوى أنهم يوصف ينفذون إرادة الله. كما كان قد اطلع في قراءته أيضا على تبريرات غريبة لهذه الصفات الإلهية التي تجمع بين صفات إيجابية وأخرى سالبة، وقد أخطأ جوته أيضا حين تصور أن هذا «أمر غير مقبول» يمكن أن تفضي إليه «عقيدة وحدانية الله» و «أسماء (صفات) الله»، إذا ما أساءت السفطسة الدينية استخدامها. ومعنى هذا أن جوته كان شديد النفور من «تحويل الحكايات إلى عقائد أخلاقية» (المصدر السابق)، أي من «تحريف الأمر عن حقيقته» (المصدر السابق) و «اضفاء مضمون مثالي عليه بشكل جنوني» (المصدر السابق). راجع بهذا الشأن: كاترينا مومزن، ألف ليلة وليلة، مصدر سابق، ص: ٣٠٣-٣٠٥، (الملحق الأول: أهداف عقائدية أخلاقية في الحكاية الخرافية).

(٢٠٥) راجع بشأن «تضارب أسماء الله»، أيضا،: آنا ماري شمل، مصدر سابق، فهي تقول في الصفحة ١٩٥: «كثيرا ما كتب الصوفيون عن خصائص أسماء الله. ويمكن تقسيم هؤلاء المؤلفين إلى «لطفيين» بسبب تمسكهم بـ «لطف الله» و «قدريين» بسبب تمسك الآخرين منهم بقدرة الله وعظمته. وتعمل كلتا هاتين الصفتين في صياغة نسيج العالم كما ترتبطان بالبشر على نحو خفي بالغ الخفاء».

(٢٠٦) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل: جلال الدين الرومي.

(٢٠٧) تجلى هذا الموقف الحائر إبان الزلازل الأرضية المخيفة التي ضربت لشبونة عام ١٧٥٥، اذ جعلت الصبيَّ جوته يشك في طبيعة الله «الرحيمة». كما تنتمي إلى هذه الأحداث التجارب الأليمة التي عاشها الشاعر حينما كان يؤلف روايته «فيرتر»، اذ ترك بطله يشط ويجدف عندما صوره في شعوره الفزع المضطرب «بتضارب مواقف الخالق الأزلي» و «بالقوة المدمرة الكامنة في الطبيعة جمعاء». راجع الرسالة المؤرخة في ٨ أغسطس.

(٢٠٨) حديث مع جوته بتاريخ ٢٨ فبراير من عام ١٨٣١

(Houben S.372)

(٢٠٩) «شعر وحقيقة»، القسم الخامس، الكتاب العشرون

(WAI,29,177)

(٢١٠) راجع: الأخلاق لاسبينوزا، القسم الأول، عن الله:

Spionza, Ethica, Pars Prima, De Deo, Lehrsatz 16.

فهو يقول: «من خصائص الطبيعة الالهية الواجبة الوجود أن يتجلى اللانهائي بأشكال وطرق لا نهائية (أي أن يتجلى بكل الطرق التي يستطيع العقل اللانهائي إدراكها).

(٢١١) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ملاحظات عامة».

(٢١٢) النص الألماني مأخوذ عن الترجمة الألمانية لشتيرن والصادرة في لايبزج عام ١٨٨٧، ص: ٧٥ والصفحة التالية لها.

(٢١٣) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ملاحظات عامة».

(٢١٤) راجع:

Hans A. Maier. Goethe, West. Oestlicher Divan, Tuebingen 1965. S. 348.

راجع أيضا الهامش رقم ٢٠٩ من هذا الفصل.

(٢١٥) راجع بشأن موقف جوته من «تضارب أسماء الله»، الهامش رقم ٢١٢ من هذا الفصل وكذلك الصفحتين ٢٧٢-٢٧٣ من هذا الكتاب.

(٢١٦) W A III, 5, 153

(٢١٧) في سجل فيسبادن:

W A I, 6, 430; AA3,6: Paralip. 3 Nr. 94

(٢١٨) راجع:

Pandora, V. 650 (W A I, 50, 328)

(٢١٩) راجع):

Pandora, V. 655-678 (W A I, 50, 328 F.)

(٢٢٠) راجع «الديوان الغربي- الشرقي»، «قصيدة» وصية ديانة فارس القديمة» من «كتاب البارسي» (المجوسي)، حيث يقول الشاعر في مقطعها الخامس بشأن هذه الديانة القائمة على عبادة النار: «ألم تشبع عيونكم خيرا/ حين هبت الشمس، على أجنحة الفجر،/ قائمة على الذرى العديدة لروابي درناوند/ على شكل قوس؟ من ذا الذي يستطيع أن يمنع نفسه/ من النظر إليها؟ لقد شعرت. شعرت/ ألف مرة، طوال حياتي الطويلة/ مدفوعا معها، عند قدومها/ إلى تأمل الله على عرشه/ لأسميه رب عين الحياة/ ولكي أكون شاهد صدق على هذا المنظر السامي/ ولأستمر في سيري على ضوئه.» — وكان جوته قد صرح في حديثه مع

آكرمان بتاريخ ١١ مارس من عام ١٨٣٢ قائلا: «لو سألني أحد هل من طبعي أن أجله وأقدسه (المسيح)؟ لقلت: نعم! — انني أنحني بين يديه لأن الله يتجلى فيه كمبدأ أخلاقي سام. — ولو سألني أحد هل في طبعي أن أقدس الشمس؟ لقلت: نعم! لأن الله يتجلى فيها على أعظم نحو نستطيع نحن أبناء الأرض ادراكه. إني أعبد فيها النور، قوة الله الخالقة، التي بها وحدها نحيا ونكون، نحن وكل النباتات والحيوانات أيضا».

(٢٢١) راجع:

Wihelm Emmerich, Die Symbolik von Faust II. Sinn Und Vorformen. Bonn 1957, S. 23 FF. S. 354FF.S 372 F.

(٢٢٢) «فاوست» القسم الثاني من المأساة، البيت ١١٩٩٧ والأبيات التالية.

(٢٢٣) «فاوست) القسم الثاني، الأبيات ١٢١٠٤-١٢١١٠.

(٢٢٤) «كنوز الشرق»، الجزء الأول، ص: ١٨٢.

(٢٢٥) حديث بتاريخ ٨ مارس من عام ١٨٣١.

(٢٢٦) «كتاب سوء المزاج».

(٢٢٧) اسبنوزا في مؤلفه «الاخلاق»:

«إني أعرف الله بأنه الذات اللانهائية بإطلاق، أي الجوهر الذي يشتمل على صفات لا نهائية تفصح كل واحدة منها عن وجود أزلي غير محدود».

(٢٢٨) راجع:

Versuch einer Witterungslehre. 1825

(W A II, 12, 74)

(٢٢٩) طبقا للأبيات التي تنشدها الجوقة الصوفية في خاتمة القسم الثاني من «فاو» والتي استشهدنا بها في هذا الكتاب.

(٢٣٠) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «جلال الدين الرومي».

(٢٣١) المقطع الأخير من قصيدة في مدح حافظ، راجع:

Friedrich Rueckert, Ausgewaehlte Werke.

Hg. Von Annemarie Schimmel. Bd. 2.

Frankfurt a. M. 1988. S. 30 f.

وكان جوته نفسه قد وصف فاوست في ملحوظة شبيهة بأنه: «داعر روحاني». راجع: فاوست، القسم الأول، البيت ٣٥٣٤.

(٢٣٢) راجع:

Friedrich W. Riemer, Mitteilungen ueber Goethe.

Bd. 2. Berlin 1841. S. 546 F.

(٢٣٣) من المحتمل أن تكون عبارة «تصوف» مشتقة من الكلمة العربية «صوف»، وذلك لارتداء أتباع هذا المذهب الصوف اقتداء منهم بالنبي محمد ﷺ، الذي كان يفضل ارتداء الصوف على لبس الحرير تواضعا منه لله جل شأنه .

(٢٣٤) استنادا إلى رأي آنا ماري شمّل (الأبعاد الصوفية في الإسلام، مصدر سابق، ص٣) تعدّ ظاهرة االتصوف « من السعة والتباين بحيث لا يتجاسر أحد على الادعاء بأنه قادر على تقديم عرض شامل لهذا المذهب». كما تقول في الصفحة ٢٧ من نفس المصدر: «فنحن نجد في صفوف الصوفيين متقشفين يضمرون العداوة للحياة الدنيوية، ومجاهدين أشداء لإعلاء كلمة الحق والايمان، ووعاظا متشددين في الندامة، ومغنين متحمسين يسبحون بحمد الله، ومنظرين لعقائد معقدة تقوم على وحدة الوجود، وكذلك عشاقا يهيمون بالجمال الأزلي»(. . .) .

(٢٣٥) التصوف بذرة اسلامية ترجع أصولها إلى زهد النبي ﷺ وتقشفه وإلى الآية الكريمة رقم ٥٤ من سورة المائدة التي تؤكد على الحب القائم بين الله والإنسان (تقصد المؤلفة الآية الكريمة التي يقول فيها الله جلّ وعلا: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾[المائدة، ٥٤] وبالرغم من محاربة المذهب الصوفي، سواء من أهل السنة أو من الشيعة، الا أنه انتشر، ابتداء من عام ٨٦٠ في جنوب وادي الرافدين ومن ثم في إيران على وجه الخصوص. وبظهور ابن عربي (المتوفى عام ١٢٤٠) تشرب التصوف بمذهب وحدة الوجود في الشعر الفارسي على وجه الخصوص. فهو يدور حول حنين الروح المنتشية بالحب الإلهي إلى الله وإلى الاتحاد بالذات الإلهية .

(٢٣٦) «تعليقات وأبحاث، فصل: «جلال الدين الرومي».

(٢٣٧) راجع محاضرات هيجل في فلسفة الجمال المجلد الأول، ص٤٨٩ .

Georg Wilh. Friedrich Hegel, Vorlesungen ueber die Aesthetik. Bd. 1. Hg. von H. G. Holto Stuttgart 1964. S. 489F.

(٢٣٨) عندما ألف هيجل محاضراته حول «فلسفة الجمال»، كان قد قرأ قبل ذلك «الديوان الغربي-الشرقي». وبالتالي فلا غرابة في أن يعثر المرء عنده على تعبيرات عديدة متأثرة بمفردات جوته. علاوة على هذا، فمن المحتمل أن يكون هيجل قد اطلع على كتاب:

Friedrich August G. Tholuck

بعنوان: «التصوف أو مذهب الفرس في وحدة الوجود»:

Sufismus sive theosophia persarum pantheistica. berlin1821.

فهذا الكتاب قد قدم أول عرض شامل عن التصوف. وفي كانون ديسمبر من عام ١٨٢٤

أهدى تولوك إلى جـوته كتابه: «باقة نوار مقتطفة من التصـوف الشرقي عموما والشرقي منه على وجه الخصـوص». ودون جوته في دفتر ذكـرياته اليـومي بتاريخ ١٥ ينايـر عام ١٨٢٥ الملاحظة التالية: «جـلال الدين الرومي عند تولوك»، الا أن هـذا الكتاب لم يكن بذي نفع بالنسبة للديوان الغربي ـــ الشرقي. وتجدر الاشارة إلى أن هذا الكتاب لا يزال موجودا حتى يومنا هذا في مكتبة جوته (Ruppert Nr.1765).

(٢٣٩) راجع: هيجـل، «محاضرات عن فلسفـــة الجمال»، مصـــدر ســـابق، ص: ٤٩٠ والصفحات التالية:

(٢٤٠) وتحدث هيجل من ثم عن إيمان جـوتـه «بمـذهب وحـدة الـوجود»، فقـال بأنـه وجـد الشاعر: «وقد تقدم به العمر بهذه الغبطة الواسعة التي لا تعرف الحزن. . . انه عجوز منتش بـالنسمة المشرقيـة، يلتهب دمه بـالجمرة الشـاعريـة، منشرح الصدر تمامـا بالسعـادة غير المحدودة التي يمنحها الشعـور بالحرية، هذه السعادة التي ظلت ترافقـه حتى وهو يصارع الآخرين. ان أغاني ديوانه الغربي ــ الشرقي ليست تلهية، ولا تسلية يقدمها للمجتمع دونما عمق ومعنى، بل هي أغـان ولـدتها لديـه مشاعـر التضحيـة والتفاني الحرة. . .» (مصـدر سابق، ص: ٤٩٢ والصفحة التالية):

(٢٤١) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل: «الخلفاء».

(٢٤٢) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل «تاريخ».

(٢٤٣) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل: «قدماء الفرس».

(٢٤٤) كان هذا التطـور المتميز في الأدب من القوة بحيث ساد الاعتقاد في أوروبـا ولفترة طويلة من الزمن بأن التصوف حركة فارسية على وجه الخصوص. راجع بهذا الشأن:

E.G. Browne, A Literary History Of Persia, Bd.2

فهو أيضا يـؤكد في الصفحة ١٨٧ من هذا الكتاب ماذهبنـا إليه حيث يقول: «. . . والميل السائد في أوروبا إلى الآن هو أن التصوف، في جوهره، ظاهرة فارسية أو آرية، وهذا حسب اعتقادي، تصور لم يعد في الامكان الأخذ به «كما تشاطر آنا ماري شمّل هذا الرأي أيضا، اذ تقول في كتابها السـابق الذكر أن التصوف لم يكن في الحقيقة «نبته غـريبة عن أرض الاسلام» (ص١٠) كما تقـول: لقـــد ظل الصـــوفيـون يتحـــركـون في اطـار الجماعـة الاســلاميـة»، (ص١٧).

(٢٤٥) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «أنوري».

(٢٤٦) «أبعاد التصوف في الاسلام»، مصدر سابق ص٤-٦.

(٢٤٧) في الثالث والعشرين/ فبراير من عام ١٨١٥ استعـار جوتـه من مكتبة فـايمار المؤلفات التالية:

*Oelsner, Mohamed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Voelker des Mittelalters... A.D. Franz. Uebers. von E. D. Mieg. Frank-

furt a. M.1810.

*Henri cte de boulainvilliers, Das Leden Mahomeds. M. hist. Anm Ueber d. Mahom. Religion... A.D. Franz... Uebers. Lemgo1747.

*J.V. Rehbinder, Abul Casem Mohamed. E. Beitrag Zue Polit. Menschengesch. Kopenhagen1799.

*F.H. Turpin, Histoire de la vie de Mohamed, Legislateur de l'Arabie. T. 1. 2 Paris 1773 (Keudell- Deetjen. Nr. 970-973).

وقد احتفظ جوته بالمؤلفات الآنفة الذكر مايو- أبريل من عام ١٨١٥ .

(٢٤٨) رسالة من شارلوته فون شلر إلى كنيبل بتاريخ ٢٣/ فبراير من عام ١٨١٥ .

(٢٤٩) رسالة من شارلوته فون شلر إلى كنيبل بتاريخ ٤ مارس من عام ١٨١٥ .

(٢٥٠) «كنوز الشرق» الجزء الثاني، ص: ٢٥-٣٦: الأربعون سورة الأخيرة (أي من السورة رقم ٧٥ إلى السورة رقم ١١٤)، كما اشتملت الصفحات ٣٣٦-٣٥٨ على آيات مأخوذة من السورة رقم ١ إلى السورة رقم ١٢، واشتمل الجزء الثالث من «كنوز الشرق» (ص ٢٣١-٢٦١) على آيات من السورة رقم ١٣ إلى السورة رقم ٠٣٥ أما الجزء الرابع من نفس المصدر فقد احتوت صفحاته ٦٨ إلى ١٠٥ على آيات من السورة رقم ٠٧٤ وكان جوته قد استعار كل هذه الأجزاء في الفترة الواقعة بين ٢٥ يناير ولغاية ١٦ مايو من عام ١٨١٥ من مكتبة فايمار، كما عاود استعارتها في مرات أخرى كثيرة.

(Keudell- Deetjen Nr. 962)

(٢٥١) راجع الصفحة ١٩٤ من هذا الكتاب.

(٢٥٢) راجع: (Keudell- Deetjen Nr.1009)

إلا أنه لم يعد بالإمكان التعرف على ماهية هذه النسخ.

(٢٥٣) راجع:

Der Koran... in d. Engl.Uebers... von Georg

Sale... ins Teutsche verdometscht von Theodor Arnold. Lemgo1165.

وكان جوته قد استعار هاتين النسختين من يوم ٢٨ سبتمبر من عام١٨١٨ ولغاية ٥ يوينو من عام ١٨١٩

(Keudell- Deetjen Nr.1766)

(٢٥٤) راجع:

L' Alcoran de Mohamed. Transl. d'Arabe en François, par le sieur du Ruyer. Paris1672. (Keudell- Deetjen Nr.1187)

وقد استعار جوته هذه النسخة يوم ٢٨ سبتمبر من عام ١٨١٨ ولغاية ٢٧ أبريل من عام ١٨١٩ .

(٢٥٥) تحدث سولبتس بواسيريه عن احتفالهم في ٢٨ أغسطس من عام ١٨١٥ في «طاحونة الدباغسن»، اذ كتب، إلى جانب أمور أخرى، قائلا: «لقد وضع النسوة على هاماتهن عمائم من أرقى أنواع الحرير الهندي وزينهن بالأكاليل. كما ملأن سلتين بأطيب أنواع الثمار — في احداهن الأناناس والبطيخ والخوخ والتين والعنب، وفي الأخرى أجمل الورد والزهور. . . وكان هو يقرأ شيئا من قصائده المشرقية — فغمرت السعادة والفرحة الجماعة القليلة العدد».

(٢٥٦) «تعليقات وأبحاث»، «المقدمة».

(٢٥٧) «المصدر السابق».

(٢٥٨) المصدر السابق.

(٢٥٩) راجع :

A. Benachenhou, Goethe et L'Islam. Rabat, 1962.

(٢٦٠) راجع : W A I,41,86

(٢٦١) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»، الخاتمة.

(٢٦٢) «الديوان الغربي — الشرقي»، «كتاب الحكم».

(٢٦٣) «الديوان الغربي — الشرقي»، «كتاب الحكم».

(٢٦٤) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «محمد».

(٢٦٥) آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص٣٠.

(٢٦٦) آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص٢٩.

(٢٦٧) آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص١٣.

وكانت المؤلفة قد أكدت قبل ذلك بقليل أن: «بنية العربية ومافيها من جذور ثلاثية أساسية تعطي الفرصة على نحو رائع لاشتقاق كلمات بضيع لا نهائية وبقواعد دقيقة تكاد تبلغ دقة الرياضيات. وبوسع المرء أن يقارنها بالبنية التي تكون عليها نقوش الزخرفة العربية عادة، عندما تتطور من نموذج هندسي بسيط إلى نجوم معقدة وكثيرة الزوايا والأركان، أو من وردة إلى زخرفات متداخلة كثيرة الزوايا. وإذا كان أسلوب الشعراء والكتاب العرب يتأثر بشكل قوي بميلهم للاستمتاع بالامكانات غير المحدودة التي تتيحها لهم اللغة، فإننا نجد أن أقوال الصوفيين هي الأخرى أيضا كثيرا ما تقبل بسعادة وغبطة على الألاعيب اللغوية. فنهم مؤلفي الأدبيات الصوفية العربية لاشتقاق معان مختلفة من المصدر لايشبع، لأنهم شغوفون بالسجع وبالصيغ الشديدة الايقاع . . .».

(٢٦٨) «كنوز الشرق»، الجزء الثاني، ص ٢٥ والصفحات التالية.

(٢٦٩) على الرغم من كل الجهود التي بذلها من أجل ترجمة تحافظ على «وحدة القافية» وتنقل بصورة صادقة «البلاغة الشعرية»، لم يفلح «هامر» في الواقع في تقديم ترجمة مكافئة ومقنعة: فوحدة الوزن والقافية أجبرته، في الغالب، على الاتيان بمفردات عجيبة لسبك قوافيه المضحكة، وذات رنين ليس فيه «نغم صفارة الانذار «الذي كان المترجم قد اشترطه على نفسه . .

(٢٧٠) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «محمد».

(٢٧١) انه لأمر مؤسف حقا أن جوته لم يطلع على ترجمات فريدرش روكرت لبعض السور والآيات القرآنية. فمع أن روكرت قد أعلن في عام ١٨٢٤ عن عزمه على ترجمة القرآن كله، الا أنه لم يترجم الا أجزاء قليلة منه. وقد نشر شذرات فقط من ترجمته هذه في Frauen-taschenbuch عام ١٨٢٤. وهكذا لم تنشر ترجمته — غير الكاملة — الا عام ١٨٨٨ للمرة الأولى، أي بعد وفاته (وقد صدرت أحدث طبعة لها عام ١٩٧٢). وقد أشادت آنا ماري شمل بهذه الترجمة، ووصفتها بأنها الترجمة «الوحيدة التي تجعل في الإمكان الاحساس إلى حدّ ما ببلاغة لغة النص القرآني وإعجازه» — وترى شمل أن روكرت هو «أول من حاول — ودون أن يضاهيه أحد حتى الآن في ذلك في محيط اللغة الألمانية — نقل «الروح القرآنية» إلى الألمانية، وخصوصا لغة السور المكية القصيرة» التي أبدع في ترجمتها ترجمة لم يسبق اليها(. . . .).

Friedrich Rueckert, Ausgewaehlte Werke. Frankfurt a. M. 1988. Bd.2 S. III: Uebersetzungen aus dem Koran).

(٢٧٢) راجع: «كتاب الفردوس».

(٢٧٣) تقول هذه الآية الكريمة:

«ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا»، [سورة الكهف/ الآية٢٥]

(٢٧٤) راجع الصفحة ١١١ من هذا الكتاب (لم تنقل هذه الفقرة إلى العربية).

(٢٧٥) راجع بهذا الخصوص الأبيات المنظومة في ذكرى نابليون: «ويطيب لي التحدث/ إلى الحكماء والطغاة! (الواردة ضمن القصيدة التي مطلعها: «تستطيع أن تدرك جيدا/ أن القوة العاتية لا يمكن نفيها من العالم» («كتاب سواء المزاج» البيتان الثالث والرابع). — ويجدر بنا أن نذكر ههنا العبارة التي ساقها الشاعر في طور الشباب في سياق مسرحيته «جوتس فون بيرليشنجن» التي سبق لنا الاستشهاد بها في الصفحة ١٩٢ من هذا الكتاب، حيث قال: «ان رؤية رجل عظيم لمتعة عظيمة حقا».

(٢٧٦) راجع: اسبنوزا: «الأخلاق»، حيث يقول في الباب الثاني، القضية الأولى: «الفكر هو إحدى صفات الله اللامتناهية، وكل واحدة منها تعبر عن ماهية الله اللامتناهية الأزلية».

(٢٧٧) راجع: اسبنوزا: «الأخلاق»، حيث يقول في الباب الثاني، القضية الثانية: «الامتداد من

صفات الله، أي أن الله كائن ممتد».

(٢٧٨) راجع بشأن عقيدة جوته في الانسلاخ والتحول ما سبق أن قلناه في الصفحتين ٢٦٩ ، ٢٧٠ . وكان هردر وجوته قد تبادلا الأفكار حول موضوع تناسخ الأرواح قبل أن ينشر هردر مؤلفه «أفكار بشأن فلسفة تاريخ البشرية» (ريجا ١٧٨٤-١٧٩١) بفترة طويلة من الزمن. راجع بهذا الشأن حديث جوته مع «فون مولر» بتاريخ ٢٣ مارس من عام ١٨٣٠ المنشور في «أحاديث»، فايمار ١٩٥٩، ص١٦٣ . راجع أيضا حديث جوته - السابق الذكر - مع «فالك» في يناير من عام ١٨١٣ إثر وفاة فيلاند، هذا الحديث الذي» «أكد فيه جوته أن الحياة بعد الموت أمر لا يمكن الاختلاف عليه. . . ان الطبيعة لن تسمح أبداً، أن تفني الأرواح العظيمة، وهي لن تبدد رؤوس أموالها. . . ان كل شمس وكل كوكب يحمل في داخله هدفا أسمى، ومهمة أعلى، تضمن ارتقاءه بصورة دورية ووفق نفس القانون الذي يضمن ارتقاء نبتة الزهور بواسطة أوراقها وجذورها. . . انها، دائما، نفس عملية انسلاخ الطبيعة أو قدرتها على التحول. . . إن الجواهر البسيطة بأجمعها. . . تفسخ. . . علاقاتها القديمة فقط لكي ترتبط ثانية وفي الحال بعلاقات جديدة. . . وفي هذا الأمر لا تختلف الجواهر البشرية ذات العلم والثقافة عن جوهر كلب الماء أو الطير أو السمكة. ولا ريب في أننا نواجه، في هذا السياق، ثانية موضوع تسلسل الأرواح، هذا التسلسل الذي لابد لنا من الأخذ به، إذا ما أردنا تفسير ظواهر الطبيعة. . . في النهاية ستنضم كل قرينة إلى قرينتها، الأسماك إلى الأسماك والطيور إلى الطيور والكلاب إلى الكلاب والقطة إلى القطط. . اننا ههنا إزاء الوقائع التي ستمر بها جواهرنا بعد افتراقها عن الحياة الدنيوية. فكل جوهر يذهب إلى العالم الذي ينتمي إليه، إنه يذهب إما إلى الماء أو الهواء أو التراب أو النار أو النجوم، واليد الخفية التي تحمله إلى هناك، ترسم له في ذات الوقت مصيره المستقبلي الخفي أيضا. . . وإذا ما آمن المرء بأبدية هذه الحال في الوجود، فلن يكون بوسعه أن يفترض مصيرا آخر للجواهر، غير مصير مشاركتها — هي الأخرى أيضا، وبصورة أبدية، ومن حيث كونها هي أيضا قوى خلاقة — الآلهة في فرحتها. انها هي المؤتمنة على استمرار وارتقاء الخلق، سواء طلب منها ذلك أم لم يطلب، إنها ستأتي بمحض ارادتها من كل المسالك، من كل الجبال والبحار ومن كل النجوم، فمن ذا الذي يستطيع إعاقتها عن ذلك؟ اني، أنا الواقف أمامك الآن، واثق من أني قد كنت هنا من قبل ألف مرة، وكلي أمل بأني سأعود إلى هنا ألف مرة أخرى. .»

(٢٧٩) راجع بشأن تاريخ نظم قصيدة «رجال مؤهلون» الشرح الذي يقدمه هانس ماير مصدر سابق، الصفحة رقم ٤٠٩ على وجه الخصوص.

(٢٨٠) لقد أورد المعلقون وشراح «الديوان»، بصورة وافية، المصادر التي ألهمت جوته قصيدته «رجال مؤهلون». راجع بهذا الشأن:

A A3, 88: Paralip106.

(٢٨١) «شعر وحقيقة»، القسم الثالث، الكتاب الثاني عشر.

(٢٨٢) يجد القارىء هذه الفقرة في الصفحة ٤٠٥ من كتاب:

Umstaendliche und eigentliche beschreibungen Von Asia... von O. Dapper... ins Hochteutsche Uebers. von joh. Chr. Beern. Nuernberg: J. Hoffmann1681.

ولا يزال هذا الكتاب موجودا حتى الآن ضمن الكتب التي تشتمل عليها مكتبة جوته. ولقد تفضل السيد دورن عليّ فقام بتصوير هذه الفقرة من النسخة المخطوطة التي كانت بحوزة جوته.

(٢٨٣) يعرف المطلعون على «الديوان الغربي — الشرقي» أن الهدهد كان هو الساعي الذي نقل رسائل الغرام المتبادلة بين حاتم وزليخا، أي المتبادلة بين جوته ومريانه فيليمر. وتتأكد هذه الحقيقة متى لاحظنا القصائد المنشورة بعد وفاة الشاعر، ففي العديد منها يرد ذكر الهدهد والتنويه به في سياق الحديث عن الرسائل المتبادلة بين الشاعر وآل فيليمر.

(٢٨٤) راجع الصفحة ١٩٥ من هذا الكتاب.

(٢٨٥) «رحلة إيطالية»، ١٨ يناير من عام ١٧٨٧.

(٢٨٦) (يوسف فون هامر):

Encyklopaedische Uebersicht der Wissenschaften des Orients... Leipzig 1804. Bd. I,S.324.

(٢٨٧) ما راتشي، مصدر سابق، صفحة ٤٢٧، الهامش.

(٢٨٨) «أربعة حيوانات» — هذا هو العنوان الذي ظهرت به القصيدة في ما يسمى «بسجل فيسيادين المنشور في نهاية مارس عام ١٨١٥. وجاء ترتيبها فيه في المرتبة رقم ٩٨.

(٢٨٩) هانز ماير، مصدر سابق، ص٤٢٦. راجع أيضا الصفحتين ٢٧٢، ٢٧٧ من هذا الكتاب.

(٢٩٠) راجع بشأن المصدر الذي استقى منه جوته قصيدة «أهل الكهف» الصفحتين ٣٠١، ٣٠٢ من هذا الكتاب.

(٢٩١) راجع في هذا الشأن: جورج ياكوب: «حياة قدماء العرب البدوية مصورة حسبما ورد في المصادر».

Georg Jacob, Altarabisches Beduinenleben, nach den Quellen geschildert, Berlin1897.S.18.

اذ يقول فيه: «لا وجود لذئبنا في بلاد العرب، وفي السابق كنت أعتقد أن كلمة «ذئب» اسم لما نسميه في الألمانية Schakalwolf، أي لما يسمى باللاتينية Canis Lupaster أو لحيوان آخر شديد القرب منه، وتعزز لديّ هذا الاعتقاد عندما رأيت في مؤلف Eber الموسوم Cicerone II وفي الصفحة ١٦٢ على وجه التحديد، صورة Schakalwolf كذئب عربي.

إلا أني أعتقد الآن أن Hommel (HS 303) كان على صواب (بالنسبة لبلاد العرب على أدنى تقدير) عندما نسب هذا الاسم إلى Schakal (Canuis aureus) (ابن آوى) فكل ما جمعت من شواهد تنطبق على هذا الحيوان على نحو جيد. . .»

(٢٩٢) شاردان: رحلة إلى فارس»، مصدر سابق، القسم الرابع، ص: ٢٠٢.

(٢٩٣) كان ماراتشي قد أورد هذه القصة على هامش ترجمته للقرآن وذلك في قوله:

«كان أحد الرعاة في غنم له. فشدّ ذئب على شاة منها فصاح به الراعي. فأقعى الذئب وقال: أتنزع مني رزقا رزقنيه الله تعالى. فقال الراعي: ما سمعت ولا رأيت أعجب من هذا! ذئب يتكلم؟! فقال الذئب: أتعجب من هذا ورسول الله ﷺ بين هذه النخلات — وأومأ بيده إلى المدينة — يحدّث بما كان وبما يكون، ويدعو الناس إلى الله وإلى عبادته، وهم لايجيبونه؟! قال الراعي: فجئت النبيّ ﷺ وأخبرته بالقصة، وأسلمت، فقال لي: حدّث به الناس». (ونود أن ننبه إلى أن الراعي هو أهبان بن أوس الأسلمي، كما ذكر ذلك صاحب كتاب «حياة الحيوان»، الدميري، نقلا عن ابن عبد البّر. وهو يذكر أن الذئب كلم علاوة على أهبان الأسلمي، واقع ابن عميرة وسلمة بن الأكرع رضي الله عنهم جميعا (راجع: حياة الحيوان للدميري، طبع بولاق سنة ١٢٧٥، الجزء الأول، ص٤٢٥، (المترجم).

(٢٩٤) رسالة من ياكوبي إلى فيلاند بتاريخ ٢٢ أبريل من عام ١٧٧٥.

(Biedermann-Herwig I, 120: Nr.200)

(٢٩٥) رسالة من كارولينه هردر إلى كنيبل بتاريخ ١٩ أكتوبر من عام ١٨٠٣. (. . .) ويرجع سبب الخلاف إلى مسرحية جوته: «الابنة الطبيعية». هذه المسرحية التي لم تدرك كارولينه هردر أهمية مضمونها آنذاك.

(٢٩٦) حضر المستشار فريدرش فون مولر هذا الحديث الذي جرى بتاريخ ٥ نوفمبر وهو الذي نقله.

(Biedermann- Herwig III,612: Nr.5317)

(٢٩٧) راجع بهذا الشأن كتاب المؤلفة كاترينا مومسين: جوته — لماذا؟ منتخبات معبرة من الكتب والرسائل والوثائق — نشرتها وعلقت عليها ك. مومسين — فرانكفورت، ١٩٧٤، ص١٧٤ وبعدها. . .

Goethe- Warum? Eine repraesentative auslese aus werken, Briefen und Dokumenten. Hg. u. m. e Nachwort vers. von k. Mommsen. Frankfurt 1984. S. 105 ff.

وقد نقل هذا الكتاب أقوالا لشخصيات عديدة تشهد على جهود جوته الاجتماعية القيمة. فعن كلينجر Klinger ينقل أنه صرح بقوله في يوليو عام ١٧٧٦: «جوته محبوب من قبل الجميع، إنه بركة على البلد. وقال ميرك J.H Merk عام ١٧٧٧: «جوته هو الكل في الكل، وهو الذي يوجه كل شيء، وكل الناس رضوان عنه لأنه منفعة للكثيرين ولا يضرّ

بأحد. فمن ذا الـذي يستطيع نكران إيثاره للغير؟ . وقـال ليزفتس J. A. Leiswitz عـام ١٧٨٠ : «إنه يساعد الكثير من بيوت الفقراء ومن أبناء فايهار. إنه رجل حي الضمير. «وقال D. j. Veit عام ١٧٩٣ : «يرى النـاس في جوته . . . إنسانا طيبا حسن الطـوية ، إنه يحظى باحترام الجميع ومحبتهم. وتسميـه الفئات الوسطـى: عبقري الوطن. «وقـال ن. فوس N. Voss عام ١٨٠٤ : «بالأمس قالت لي إحدى النساء: جوته بركة على فايهار، فهو الذي يحرك كل شيء وهو الذي يحسن لكل المحتاجين. « . . . الخ».

(٢٩٨) ورد في الصفحة رقم ٥٥ من مـؤلف سعدي «البستـان» في ترجمة آدم أوليـاروس والمنشور عام ١٦٩٦ ضمن كتابه «مجموعة رحلات وصفية» "Colligierte Reisbeschreibungen" إن المرء يمسح على ظهر القطة، لكنه لا يمسح على ظهر الكلب . . . » وعلق أولياروس على ذلك قـائلا: «الكلب نجس، أما القطـة فطـاهرة وكـانت تحظى بحب النبي لها. إنهم (أي المسلمين) يعتقدون أن القطة ستدخـل الجنة». وكان جوته قد استعار هـذا الكتاب من يوم ١١ مـارس وحتى الأول من أبريل مـن عام ١٨١٥ . كما أنه عـاد واستعاره في مـرات أخرى عديدة. (. . .).

(٢٩٩) من بين الملاحظـات الكثيرة التي كـان جـوته قـد دونها أثنـاء تأليف «ديـوان الغـربي — الشرقي»، ثمة ملاحظة تقول: «هرّة أبي هريرة/ أولياروس، ص٨١» والمقصود بهذه الملاحظة هي تـرجمة أوليـاروس لمؤلف سعدي: «كلستـان» (روضـة الـورد) والمنشورة عـام ١٦٥٤ في شليزفيج. وكان جوته قد قرأ فيها حكاية عن أحد البخلاء جاء فيها «أنه . . . لم يتكرم بكسرة خبز ولا حتى على هرّة أبي هريرة» وعلق أولياروس على الحكـاية قائلا: «سمي أبا هريرة لأنه كان يحب هرة تـرافقه في حلّه وترحـاله، وهو أحد صحـابة (رسول الله) محمـد ﷺ». وكان جوته قد استعار هذا المؤلف من ٨ يناير ولغاية ١٩ مايو من عام ١٨١٥ . كما عاد واستعاره في مرات أخرى عديدة. (. . .).

(٣٠٠) راجع القصائد التي تتعلق بالديوان ونشرت بعد وفاة جوته:

AA3, 44: Paralipomenon53.

المؤلفة في سطور

كاتارينا مومزن

* أستاذة الأدب الألماني في جامعة استانفورد ـ الأمريكية

المترجم في سطور:

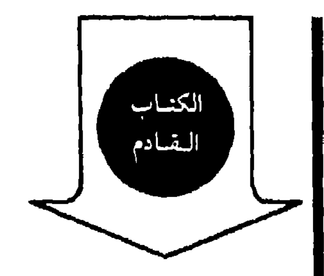
د. عدنان عباس علي

* مواليد ١٩٤٢
* دكتوراه في العلوم الاقتصادية، فرع الاقتصاد المقارن من جامعة فرانكفورت وجامعة دارمشتاد
* أستاذ مشارك في جامعة الفاتح، كلية الاقتصاد، طرابلس ـ ليبيا.
* له العديد من الإسهامات تأليفا وترجمة في مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والأدب.

المراجع في سطور

د. عبدالغفار مكاوي.

* من مواليد محافظة الدقهلية، جمهورية مصر العربية.
* دكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث، جامعة فرايبورج ١٩٦٢.
* يشارك في معظم المجلات الثقافية في مصر والوطن العربي منذ سنة ١٩٥١.
* من أهم أعماله في الفلسفة: ألبير كامي، محاولة لدراسة فكره



الغزو العراقي للكويت

(المقدمات ـ
الوقائع وردود الفعل ـ
التداعيات)

(ندوة بحثية)

الفلسفي، مدرسة الحكمة، لِمَ الفلسفة؟، نداء الحقيقة، والحكماء السبعة. . . إلخ.

* أهم أعماله في الأدب: ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، البلد البعيد، التعبيرية، النور والفراشة، لحن الحرية والصمت. . . إلخ.
* له العديد من الأعمال الإبداعية، منها ثلاث مجموعات قصصية، وعشرون مسرحية، . . . إلخ.
* سبق له التدريس بجامعات القاهرة وصنعاء وبرلين الحرة، ويعمل في الوقت الحاضر أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة الكويت.

صدر عن هذه السلسلة

العنوان	المؤلف	التاريخ
١ـ الحضارة	تأليف : د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٧٨
٢ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف : د/ إحسان عباس	فبراير ١٩٧٨
٣ـ التفكير العلمي	تأليف : د/ فؤاد زكريا	مارس ١٩٧٨
٤ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف : / أحمد عبدالرحيم مصطفى	أبريل ١٩٧٨
٥ـ العلم ومشكلات الإنسان المعاصر	تأليف : د/ زهير الكرمي	مايو ١٩٧٨
٦ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف : د/ عزت حجازي	يونيو ١٩٧٨
٧ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف : / محمد عزيز شكري	يوليو ١٩٧٨
٨ـ تراث الإسلام (الجزء الأول)	ترجمة : د/ زهير السمهوري تحقيق وتعليق : د/ شاكر مصطفى مراجعة : د/ فؤاد زكريا	أغسطس ١٩٧٨
٩ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف : د/ نايف خرما	سبتمبر ١٩٧٨
١٠ـ جحا العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	أكتوبر ١٩٧٨
١١ـ تراث الإسلام (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا	نوفمبر ١٩٧٨
١٢ـ تراث الإسلام (الجزء الثالث)	ترجمة : د. حسين مؤنس، د/ إحسان العمد مراجعة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٧٨
١٣ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف : د/ أنور عبدالعليم	يناير ١٩٧٩
١٤ـ جمالية الفن العربي	تأليف : د/ عفيف بهنسي	فبراير ١٩٧٩
١٥ـ الإنسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	مارس ١٩٧٩
١٦ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف : د/ محمود عبدالفضيل	أبريل ١٩٧٩
١٧ـ الكون والثقوب السوداء	إعداد : رؤوف وصفي مراجعة : زهير الكرمي	مايو ١٩٧٩
١٨ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة : د/ علي أحمد محمود مراجعة : د/ شوقي السكري، د/ علي الراعي	يونيو ١٩٧٩
١٩ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف : / سعد أردش	يوليو ١٩٧٩

العنوان	المؤلف	التاريخ
٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة حسن سعيد الكرمي مراجعة : صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف : د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف : رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف : د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف : د/ علي الراعي	يناير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	فبراير ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف : د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف : د/ محمد عماره	مايو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف : د/ عزت قرني	يونيو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف : د/ محمد زكريا عناني	يوليو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة : د/ عبدالقادر يوسف مراجعة : د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف : د/ محمد فتحي عوض الله	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف : د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف : د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف : د/ حسين مؤنس	يناير ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف : د/ سعود يوسف عياش	فبراير ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة : د/ موفق شخاشيرو مراجعة : زهير الكرمي	مارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف : د/ مكارم الغمري	أبريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف : د/ عبده بدوي	مايو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف : د/ علي خليفة الكواري	يونيو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف : فهمي هويدي	يوليو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د/ عبدالباسط عبدالمعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د/ محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف : د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو	نوفمبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف : د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف : د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د/ محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة : د/ محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د/ جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة : شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف : د/ عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف : د/ أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف : د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف : د/ عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف : د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف : عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف : د/ سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة : زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف : د/ محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف : د/ عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) القسم االأول	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطيه محمود هنا	أكتوبر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف : د/ عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

العنوان	التأليف / الترجمة	التاريخ
٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي	تأليف : د/ مجيد مسعود	ينـــايــــر ١٩٨٤
٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي	تأليف : أمين عبدالله محمود	فبرايــــــر ١٩٨٤
٧٥ـ التصوير والحياة	تأليف : د/ محمد نبهان سويلم	مـــــارس ١٩٨٤
٧٦ـ الموت في الفكر الغربي	ترجمة : كامل يوسف حسين مراجعة : د/ إمام عبدالفتاح	أبـــــريل ١٩٨٤
٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا	تأليف : د/ أحمد عتمان	مـــايـــو ١٩٨٤
٧٨ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية	تأليف : د/ عواطف عبدالرحمن	يـــونيـــو ١٩٨٤
٧٩ـ مفاهيم قرآنية	تأليف : د/ محمد أحمد خلف الله	يـــوليـــو ١٩٨٤
٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام)	تأليف : د/ عبدالسلام الترمانيني	أغسطس ١٩٨٤
٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر	تأليف : د/ جمال الدين سيد محمد	سبتمبر ١٩٨٤
٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث	ترجمة : شوقي جلال مراجعة : صدقي حطاب	أكتـوبـر ١٩٨٤
٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان	تأليف : د/ سعيد الحفار	نـــوفمبر ١٩٨٤
٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية	تأليف : د/ رمزي زكي	ديسمبر ١٩٨٤
٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية	تأليف : د/ بدرية العوضي	ينـــايـــر ١٩٨٥
٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس	تأليف : د/ عبدالستار إبراهيم	فبرايــــر ١٩٨٥
٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي	تأليف : د/ توفيق الطويل	مـــــارس ١٩٨٥
٨٨ ـ الميكروبات والإنسان	ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ عبدالرزاق العدواني، د/ سمير رضوان	أبـــــريل ١٩٨٥
٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان	تأليف : د/ محمد عماره	مـــايـــو ١٩٨٥
٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	يـــونيـــو ١٩٨٥
٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية	تأليف : د/ عبدالعزيز الجلال	يـــوليـــو ١٩٨٥
٩٢ ـ عقول المستقبل	ترجمة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٥
٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	سبتمبر ١٩٨٥
٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد	تأليف : د/ مصطفى المصمودي	أكتـوبـر ١٩٨٥

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٩٥ ـ تغيّر العالم	تأليف : د/ أنور عبدالملك	نوفمبر ١٩٨٥
٩٦ ـ الصهيونية غير اليهودية	تأليف : ريجينا الشريف ترجمة : أحمد عبدالله عبدالعزيز	ديسمبر ١٩٨٥
٩٧ ـ الغرب والعالم (القسم الثاني)	تأليف : كافين رايلي ترجمة : د/ عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي مراجعة : د/ فؤاد زكريا	يناير ١٩٨٦
٩٨ ـ قصة الأنثروبولوجيا	تأليف : د/ حسين فهيم	فبراير ١٩٨٦
٩٩ ـ الأطفال مرآة المجتمع	تأليف : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	مارس ١٩٨٦
١٠٠ ـ الوراثة والإنسان	تأليف : د/ محمد علي الربيعي	أبريل ١٩٨٦
١٠١ ـ الأدب في البرازيل	تأليف : د/ شاكر مصطفى	مايو ١٩٨٦
١٠٢ ـ الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية	تأليف : د/ رشاد الشامي	يونيو ١٩٨٦
١٠٣ ـ التنمية في دول مجلس التعاون	تأليف د/ محمد توفيق صادق	يوليو ١٩٨٦
١٠٤ ـ العالم الثالث وتحديات البقاء	تأليف جاك لوب ترجمة : أحمد فؤاد بلبع	أغسطس ١٩٨٦
١٠٥ ـ المسرح والتغير الاجتماعي في الخليج العربي	تأليف : د/ إبراهيم عبد الله غلوم	سبتمبر ١٩٨٦
١٠٦ ـ «المتلاعبون بالعقول»	تأليف : هربرت . أ . شيللر ترجمة : عبدالسلام رضوان	أكتوبر ١٩٨٦
١٠٧ ـ الشركات عابرة القومية	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	نوفمبر ١٩٨٦
١٠٨ ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (الجزء الثاني)	ترجمة : د/ علي حسين حجاج مراجعة : د/ عطية محمود هنا	ديسمبر ١٩٨٦
١٠٩ ـ العملية الإبداعية في فن التصوير	تأليف : د/ شاكر عبدالحميد	يناير ١٩٨٧
١١٠ ـ مفاهيم نقدية	ترجمة : د/ محمد عصفور	فبراير ١٩٨٧
١١١ ـ قلق الموت	تأليف : د/ أحمد محمد عبدالخالق	مارس ١٩٨٧
١١٢ ـ العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث	تأليف : د/ جون . ب . ديكنسون ترجمة : شعبة الترجمة باليونسكو	أبريل ١٩٨٧
١١٣ ـ الفكر التربوي العربي الحديث	تأليف : د/ سعيد إسماعيل علي	مايو ١٩٨٧
١١٤ ـ الرياضيات في حياتنا	ترجمة : د/ فاطمة عبدالقادر المما	يونيو ١٩٨٧

العنوان	المؤلف	التاريخ
١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف : د/ معن زيادة	يوليو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية قضايا ومشكلات (القسم الأول)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	أغسطس ١٩٨٧
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف : د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف : د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف : د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف : د/ سوزانا ميلر ترجمة : د/ حسن عيسى مراجعة : د/ محمد عماد الدين إسماعيل	ديسمبر ١٩٨٧
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف : د/ رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم : سيزار فرناندث مورينو ترجمة : أحمد حسان عبدالواحد مراجعة : د/ شاكر مصطفى	فبراير ١٩٨٨
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف : د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف : د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة : د/ عزت شعلان مراجعة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	أبريل ١٩٨٨
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف : فرانسيس كريك ترجمة : د/ أحمد مستجير مراجعة : د/ عبد الحافظ حلمي	مايو ١٩٨٨
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف : د/ نايف خرما د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف: د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف : د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف : د/ زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ مختار الظواهري	أكتوبر ١٩٨٨

العنوان		التاريخ
١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام	تأليف : د/ أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف : د/ والتر رودني ترجمة : د/ أحمد القصير مراجعة : د/ إبراهيم عثمان	ديسمبر ١٩٨٨
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف : د/ عبدالخالق عبدالله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف : روبرت م. اغروس / جورج ن. ستانسيو ترجمة : د/ كمال خلايلي	فبراير ١٩٨٩
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف : د/ حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف : إدوين رايشاور ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	أبريل ١٩٨٩
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف : د/ معتز سيد عبدالله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف : د/ حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الاوروبي لأفريقيا	تأليف : عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الانسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف : إريك فروم ترجمة : سعد زهران مراجعة : د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٩
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف : د/ أحمد عثمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد : اللجنة العالمية للبيئة والتنمية ترجمة : محمد كامل عارف مراجعة : علي حسين حجاج	أكتوبر ١٩٨٩
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف : الكسندرو روشكا ترجمة : د/ غسان عبدالحي أبو فخر	ديسمبر ١٩٨٩
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف : د/ جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف : غيورغي غانشف ترجمة : د/ نوفل نيوف مراجعة : د/ سعد مصلوح	فبراير ١٩٩٠
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف : د/ فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف : ستيفن روز وآخرين ترجمة : د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : د/ محمد عصفور	أبـــريل ١٩٩٠
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف : د/ قاسم عبده قاسم	مـــايـــو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حـاجات الإنسان الأسـاسية في الـوطن العربي «الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة) ترجمة : عبد السلام رضوان	يـــونيـــو ١٩٩٠
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية	تأليف : د/ شوقي عبد القوي عثمان	يـــوليـــو ١٩٨٩
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهـــــر هـــــذا العـــــدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلــــة بسبب العـدوان العراقـي الغاشم على دولـة الكـويت، ثم استؤنفت في شهـر سبتمبر ١٩٩١ بالعـدد ١٥٣)

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف : د/ محمد حسن عبدالله	ســبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف : بيتر بروك ترجمة : فاروق عبدالقادر	أكتـوبـر ١٩٩١
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي	تأليف : د/ مكارم الغمري	نـــوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده، دليل للأسرة والأصدقاء	تأليف : سيلفانو آرتي ترجمة : د/ عاطف أحمد	ديـسمبر ١٩٩١
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف : د/ زينات البيطار	ينـــايـــر ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد ازمة الخليج	تأليف : د/ محمد السيد سعيد	فبرايـــــر١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة : فؤاد كامل عبدالعزيز مراجعة : شوقي جلال	مـــارس ١٩٩٢
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف : د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبـــريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر (المشكلات الصحية في العالم الثالث)	تأليف : د/ فيليب عطية	مـــايـــو ١٩٩٢
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف : د/ سمحة الخولي	يـــونيـــو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف : الكسندر بوربلي ترجمة : د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	يـــوليـــو ١٩٩٢
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف : د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا	تأليف : إ.م. بوشنسكي ترجمة : د/ عزت قرني	ســبتمبر ١٩٩٢

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٦٦ـ الأمومة : نمو العلاقات بين الطفل والأم	تأليف : د/ فايز قنطار	أكتوبر ١٩٩٢
١٦٧ـ تاريخ الدراسات العربية في فرنسا	تأليف د/ محمود المقداد	نوفمبر ١٩٩٢
١٦٨ ـ بنية الثورات العلمية	تأليف : توماس كون ترجمة : شوقي جلال	ديسمبر ١٩٩٢
١٦٩ ـ تاريخ الكتاب (القسم الاول)	تأليف : د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة : د/ محمد م. الأرناؤوط	يناير ١٩٩٣
١٧٠ ـ تاريخ الكتاب (القسم الثاني)	تأليف : د/ الكسندر ستيبشفيتش ترجمة : د/ محمد م. الأرناؤوط	فبراير ١٩٩٣
١٧١ ـ الأدب الأفريقي	تأليف : د/ علي شلش	مارس ١٩٩٣
١٧٢ ـ الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله	تأليف : آلان بونيه ترجمة : د/ علي صبري فرغلي	أبريل ١٩٩٣
١٧٣ ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب	أشرف على التحرير جفري بارندر ترجمة : د/ إمام عبدالفتاح إمام مراجعة : د/ عبدالغفار مكاوي	مايو ١٩٩٣
١٧٤ ـ الهندسة الوراثية والأخلاق	تأليف : ناهدة البقصمي	يونيو ١٩٩٣
١٧٥ ـ سيكولوجية السعادة	تأليف : مايكل أرجايل ترجمة : د/ فيصل عبدالقادر يونس مراجعة : شوقي جلال	يوليو ١٩٩٣
١٧٦ ـ العبقرية والإبداع والقيادة	تأليف : دين كيث سايمنتن ترجمة : د/ شاكر عبدالحميد مراجعة : د/ محمد عصفور	أغسطس ١٩٩٣
١٧٧ ـ المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين	تأليف : د/ شكري محمد عياد	سبتمبر ١٩٩٣
١٧٨ ـ الكون	تأليف : د/ كارل ساغان ترجمة : نافع أيوب لبّس مراجعة : محمد كامل عارف	أكتوبر ١٩٩٣
١٧٩ ـ الصداقة (من منظور علم النفس)	تأليف : د/ أسامة سعد أبو سريع	نوفمبر ١٩٩٣
١٨٠ ـ العلاج السلوكي للطفل أساليبه ونماذج من حالاته	تأليف : د/ عبد الستار إبراهيم د/ عبدالعزيز الدخيل د/ رضوى إبراهيم	ديسمبر ١٩٩٣

١٨١ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف : د/ عبدالرحمن بدوي	يناير ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج ترجمة : د. حسن البنا عزالدين مراجعة : د. محمد عصفور	فبراير ١٩٩٤
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف : د. إمام عبدالفتاح إمام	مارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف : د. نبيل علي	أبريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : شوقي جلال	مايو ١٩٩٤
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف : د. رشاد عبدالله الشامي	يونيو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف : فلاديمير كارتسيف بيوتر كازانوفسكي ترجمة : محمد غياث الزيات	يوليو ١٩٩٤
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف : د. مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف : جان ـ ماري بيلت ترجمة : السيد محمد عثمان	سبتمبر ١٩٩٤
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف : د. حسن محمد وجيه	أكتوبر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	تأليف : فرانك كلوز ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة : عبدالسلام رضوان	نوفمبر ١٩٩٤
١٩٢ ـ جذور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)	تأليف : د . عبدالغفار مكاوي	ديسمبر ١٩٩٤
١٩٣ ـ اللغة والتفسير والتواصل	تأليف : د. مصطفى ناصف	يناير ١٩٩٥

سلسلة عالم المعرفة

عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير عام ١٩٧٨ .

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارىء بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة ، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة . ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفاً وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الافكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية : اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات .

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة .

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية .

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، علم الحياة ، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم) والدراسات التكنولوجية . أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية ، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي .

وتحرص سلسلة عالم المعرفة على ان تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على أن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته، وفي حالة الترجمة ترسل صفحة الغلاف والمحتويات، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل خمسة عشر فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي أو تسعمائة دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف ومائتا دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة و المترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠	دنانير كويتية
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢	ديناراً كويتيا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠	دولارا أمريكيا
● الأفراد خارج الوطن العربي	٤٠	دولارا أميركيا

الاشتراكات / ترسل باسم :

الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب : ٢٣٩٩٦ الصفاة/ الكويت ـ 13100
برقيا : ثقف ـ فاكسميلي : ٤٨٧٣٦٩٤

مطابع السياسة - الكويت

طبع من هذا الكتاب أربعون ألف نسخة

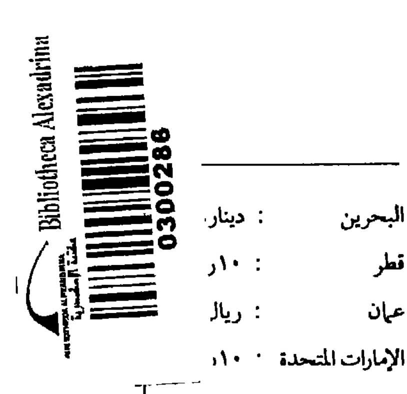
هـذا الكتاب

يتربع شاعر الألمان الأكبر يوهان فـولفجانج جوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) على إحـدى القمم الكبرى في الأدب الغربي بجـوار هـوميروس ودانتي وشكسبير. وهو ليس مجرد شـاعر وروائي ومسرحي ومفكـر وعالم طبيعي . . . إلخ، وإنما هو ظاهرة إنسـانية كبرى استحقت عن جدارة أن يطلق اسمها على عصر أدبي كامل هو «عصر جوته».

وتجربة «جـوته» مع الشرق وعـالم الإسلام والأدبين العربي والفـارسي تجربة فريدة تستحق منا نحن العرب أن نتدبرها بعمق ونتعلم منها.

وهذا الكتاب ثمرة شجرة عمر كـامل قضته المؤلفة ـ المتخصصة في الأدب الألماني الحديث، وأدب جوتـه بوجه خاص ـ في تتبع خطوات رحلته الـروحية والشعرية إلى العالم العربي والإسلامي تتبعا بلغ الغاية في الدقة والأمانة، وإبراز المواضع التي استلهم الشـاعر فيهـا عددا من شعرائه البـارزين بجانب تـأثره بالمأثـور الشعبي العربي وببعض حكايـات ألف ليلة وليلـة التي لم يتوقف عن النظر فيها طوال حياته.

وإذا كنا نشعر اليـوم بالعرفان والامتنـان نحو هذا الشاعـر الذي جدد بالشرق شباب شـاعريته وإبداعـه، وعمَّق آفاق تسامحه وإنسانيتـه ونزعته العالمية وتـدينه الراسخ، فما أحرانـا أن نرد إليه بعض جميله بـأن نعتز بتراثنا الذي جـذبه إليه، ونحـاول أن نستلهمه ونعرفـه معرفة صحيحـة بدلا من الثرثـرة عنه، ونتـزود بالإيمان الحق والثقـة بالنفس في مـواجهة التحـديات والأخطـار التي تداهمنـا من داخلنـا قبل كل شيء، وتهدد وجودنـا المادي والمعنوي من كل الجهات.



سعر النسخة

الكويت	٧٥٠ فلسا	ليبيا	دينار واحد	البحرين	دينار
السعودية	١٢ ريالا	المغرب	١٥ درهما	قطر	١٠ر
الأردن	دينار واحد	تونس	دينار ونصف	عمان	ريال
سوريا	٥٠ ليرة	الجزائر	٢٠ دينارا	الإمارات المتحدة	١٠٠ر
لبنان	٢٠٠٠ ليرة	مصر	جنيهان		